النشرات الإسلامية ٤٣

المراسلات

بين

صدر الدين القونوي

ونصير الدين الطوسي

تحقيق وملخص ألماني مفسّر

گودرون شوبرت

بيروت ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

يُطلب من الشركة المتحدة للتوزيع

المراسلات

بين

صدر الدين القونوي

ونصير الدين الطوسي

تحقيق وملخص ألماني مفسر
كودرون شوبرت

بيروت ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م
يطلب من دار النشر فرانتس شتاينر شتوتغارت

النشرات الإسلامية

جزء ١ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق هلموت ريتر، الطبعة الثانية، ١٣٨٢ هـ/١٩٦٣م.

جزء ٢ ــ ٤ نفدت

جزء ٥ بدائع الزهور في وقائع الدهور لمحمد بن أحمد بن إياس الحنفي، ٥ أجزاء في ٦ مجلدات، تحقيق محمد مصطفى.

قسم ١/١: من أول الكتاب إلى سنة ٧٦٤ هـ/١٣٦٣م، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م.

قسم ١/٢: من سنة ٧٦٤ إلى سنة ٨١٥ هـ/١٣٦٣ ــ ١٤١٢م، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م.

قسم ٢: من سنة ٨١٥ إلى سنة ٨٧٢ هـ/١٤١٢ ــ ١٤٦٨م، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

قسم ٣: من سنة ٨٧٢ إلى سنة ٩٠٦ هـ/١٤٦٨ ــ ١٥٠١م، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

قسم ٤: من سنة ٩٠٦ إلى سنة ٩٢١ هـ/١٥٠١ ــ ١٥١٥م، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

قسم ٥: من سنة ٩٢٢ إلى سنة ٩٢٨ هـ/١٥١٦ ــ ١٥٢٢م، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

قسم ٦: فهارس الجزء الثالث والرابع والخامس، إعداد آ. شِمّل، الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م.

الفهارس العامة للكتاب في ٦ مجلدات، إعداد محمد مصطفى.

قسم ١/١: الأعلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

قسم ١/٢: الأعلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م.

قسم ٢: الموظفون والوظائف والحرفيون والحرف، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

قسم ٣: الأماكن والبلدان وتفاصيل معمارية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م.

قسم ٤/١: المصطلحات، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢م.

قسم ٤/٢: المصطلحات، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢م.

جزء ٦ الوافي بالوفيات لصلاح الدين بن أيبك الصّفدي.

قسم ١: من محمد بن محمد إلى محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، تحقيق هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

قسم ٢: من محمد بن إبراهيم بن عمر إلى محمد بن الحسن بن محمد، تحقيق سفين ديدرينغ، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م.

قسم ٣: من محمد بن الحسين إلى محمد بن عبد الله، تحقيق سفين ديدرينغ، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

قسم ٤: من محمد بن عبيد الله إلى محمد بن محمود، تحقيق سفين ديدرينغ، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

قسم ٥: من محمد بن محمود إلى إبراهيم بن سليمان، تحقيق سفين ديدرينغ، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

قسم ٦: من إبراهيم بن سهل إلى أحمد بن طولون، تحقيق سفين ديدرينغ، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

قسم ٧: من أحمد بن الطيّب بن خلف إلى أحمد بن محمد بن شراعة، تحقيق إحسان عبّاس، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

قسم ٨: من أحمد بن محمد المرزوقي إلى إسحاق. الأندلسية جارية المتوكّل، تحقيق محمد يوسف نجم، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

قسم ٩: من أسد بن إبراهيم إلى أيدكين البندقدار، تحقيق يوسف فان إس، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م.

قسم ١٠: من أيدمر إلى ثابت، تحقيق جاكلين سوبله وعلي عمارة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

قسم ١١: من ثامر إلى الحسن، تحقيق شكري فيصل، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م.

قسم ١٢: من الحسن بن داود إلى الحسين بن علي بن نما، تحقيق رمضان عبد التوّاب، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

قسم ١٣: من الحسين بن علي بن القم إلى دجين بن ثابت اليربوعي، تحقيق محمد الحجيري، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.

قسم ١٤: من دحية بن خليفة إلى زياد الأعجم، تحقيق سفين ديدرينغ، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

قسم ١٥: من زياد بن الأصفر إلى سُنين، تحقيق بيرند راتكه، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م.

قسم ١٦: من سهل إلى عبثر، تحقيق وداد القاضي، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.

قسم ١٧: عبد الله، تحقيق دوروتيا كراولسكي، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.

قسم ١٨: من عبد الأحد إلى عبد العزيز، تحقيق أيمن فؤاد سيد، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

قسم ١٩: من عبد العظيم بن أبي الأصبع العدواني إلى علّان الشعوبي، تحقيق رضوان السيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢م.

قسم ٢٠: تحقيق رمضان عبد التوّاب، قيد الإعداد.

قسم ٢١: من علي بن الحسين المسعودي إلى علي بن محمد بن الرضا، تحقيق محمد الحجيري، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م.

قسم ٢٢: من علي بن محمد بن رستم إلى عمر بن عبد النصير، تحقيق رمزي بعلبكي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

قسم ٢٣: تحقيق مونيكا كرونكه، قيد الإعداد.

قسم ٢٤: من فرقد العجلي الربعي إلى أبو الليث الزاهد الحموي، تحقيق محمد عدنان البخيت ومصطفى الحياري، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢م.

قسم ٢٥: من ليلى بنت أبي حثمة إلى المعافى بن زكريا الجريري، تحقيق محمد الحجيري، قيد الإعداد.

قسم ٢٦: من المعافى بن عمران إلى نصر الله بن الحسن، تحقيق لويس بوزيه، قيد الإعداد.

قسم ٢٧: تحقيق أُتفريد فاينترت، قيد الطبع.

قسم ٢٨: تحقيق إبراهيم شبوح، قيد الإعداد.

قسم ٢٩: تحقيق ماهر جرار، قيد الطبع.

قسم ٣٠: تحقيق بِنيامين يوكِش، قيد الإعداد.

جزء ٧ ــ ١٦ نفدت.

جزء ١٧ شعر عبد الله بن المعتزّ صنعة أبي بكر الصُولي.

قسم ٣: تحقيق برنهارد لفين، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥٠م.

قسم ٤: تحقيق برنهارد لفين، الطبعة الأولى، ١٣٦٥ هـ/ ١٩٤٥م.

جزء ١٨ الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة، تحقيق هانس وير، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٦م.

النشرات الإسلامية

جزء ١٩ كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، نقله من العربية وعلّق عليه هلموت ريتر، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ/١٩٥٩م.

جزء ٢٠ ديوان أبي نواس الحسن بن هانىء الحكمي.

قسم ١ : تحقيق إيفلد واغنر، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ/١٩٥٨م.

قسم ٢ : تحقيق إيفلد واغنر، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢م.

قسم ٣ : تحقيق إيفلد واغنر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م.

قسم ٤ : تحقيق غريغور شولر، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م.

قسم ٥ : تحقيق إيفلد واغنر، قيد الإعداد.

جزء ٢١ طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق سوسنّه ديفلد فلزر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

جزء ٢٢ مشاهير علماء الأمصار، تصنيف محمد بن حبّان البستي، تحقيق مانفريد فليشهمر، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

جزء ٢٣ نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء لأبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، اختصار أبي المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود الحافظ اليغموري.

قسم ١ : النص، تحقيق رودلف زلهايم، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤م.

جزء ٢٤ كنز الولد لإبراهيم بن الحسين الحامدي، تحقيق مصطفى غالب، الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ/١٩٧١م.

جزء ٢٥ كتاب مكارم الأخلاق لأبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد القرشي البغدادي المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق جيمز أ. بلمي، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣م.

جزء ٢٦ كتاب النبات لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الجزء الثالث والنصف الأوّل من الجزء الخامس، تحقيق برنهارد لفين، الطبعة الأولى، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤م.

جزء ٢٧ حاشية على شرح بانت سعاد لابن هشام الأنصاري، تأليف عبد القادر البغدادي.

قسم ١ : تحقيق نظيف محرّم خواجة، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ/١٩٨٠م.

قسم ٢/١ : تحقيق نظيف خواجة، مراجعة وفهرسة محمد الحجيري، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ/١٩٩٠م.

قسم ٢/٢ : تحقيق نظيف خواجة، مراجعة وفهرسة محمد الحجيري، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ/١٩٩٠م.

جزء ٢٨ أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذري.

قسم ١ : تحقيق ماهر جرار، قيد الإعداد.

قسم ٢ : تحقيق فيلفرد مادلونغ، قيد الإعداد.

قسم ٣ : العباس بن عبد المطلب وولده، تحقيق عبد العزيز الدوري، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨م.

قسم ٤/١ : بنو عبد شمس، تحقيق إحسان عبّاس، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ/١٩٧٩م.

قسم ٤/٢ : تحقيق عبد العزيز الدوري، قيد الإعداد.

قسم ٤/٣ : تحقيق رضوان السيد، قيد الإعداد.

قسم ٥ : تحقيق إحسان عبّاس، قيد الإعداد.

قسم ٦ : تحقيق وداد القاضي، قيد الإعداد.

قسم ٧/١ : تحقيق رمزي بعلبكي، قيد الإعداد.

النشرات الإسلامية

قسم ٧/ ٢ : تحقيق لورنس كونراد، قيد الإعداد.

جزء ٢٩ نظم الدر والعقيان لمحمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي.

قسم ٤ : في محاسن الكلام، تحقيق نوري سودان، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨٠م.

جزء ٣٠ كتاب النجاة لأحمد الناصر لدين الله، تحقيق فيلفرد مادلونغ، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.

جزء ٣١ تاريخ الملك الظاهر، لعزّ الدين محمد بن علي بن إبراهيم بن شدّاد، تحقيق أحمد حطيط، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

جزء ٣٢ علم الجذل في علم الجدل لنجم الدين الطوفي الحنبلي، تحقيق فولفهارت هاينريشس، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٧م.

جزء ٣٣ كتاب بدء الإسلام وشرائع الدين لابن سلام الإباضي، تحقيق فيرنر شوارتس والشيخ سالم بن يعقوب، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م.

جزء ٣٤ ما اتفق لفظه واختلف معناه لابن الشجري، تحقيق عطية رزق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

جزء ٣٥ ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذي.

قسم ١ : النصوص العربية، تحقيق بيرند راتكه، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

قسم ٢ : ترجمة النصوص والتعليق عليها، قام بهما بيرند راتكه، قيد الإعداد.

جزء ٣٦ كتاب الفتن والملاحم لنعيم بن حماد، تحقيق لورنس كونراد، قيد الإعداد.

جزء ٣٧ كتاب دول الإسلام الشريفة البهية لأبي حامد القدسي، تحقيق ألريش هارمان وصبحي لبيب، قيد الطبع.

جزء ٣٨ المسرح الشعبي العربي في القاهرة سنة ١٩٠٩، تحقيق وترجمة مانفريد فويديش وجاكوب لنداو، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

جزء ٣٩ نزهة المقلتين في أخبار الدولتين لابن الطوير، تحقيق أيمن فؤاد سيّد، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

جزء ٤٠ كنز الفوائد في تنويع الموائد، تحقيق مانويلا مارين وديفيد واينز، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

جزء ٤١ كتاب الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، تحقيق جورج مقدسي، قيد الطبع.

جزء ٤٢ زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة لبيبرس المنصوري الدوادار، تحقيق دونلد س. ريتشاردز، قيد الطبع.

جزء ٤٣ المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي، تحقيق گودرون شوبرت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

جزء ٤٤ صوم القلب وبهجة الطائفة، تحقيق إدوارد بدين، قيد الطبع.

النشرات الإسلامية

أسسها هلموت ريتر

يصدرها
جمعية المستشرقين الألمانية
أولريش هارمان وأنجليكا نويفيرت

جزء ٤٣

الطبعة الأولى
١٩٩٥

طبع على نفقة وزارة الأبحاث العلمية والتكنولوجية التابعة لألمانيا الاتحادية
بإشراف المعهد الالماني للأبحاث الشرقية في بيروت
في مطبعة الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت ــ لبنان

النصوص العربية والفارسية المحقَّقة

كلمة تمهيدية

لقد مرّ وقت طويل منذ أن تناول Rudolf Strothmann مخطوطة تحتوي على المراسلات التي جرت بين صدر الدين القونويّ ونصير الدين الطوسيّ، وذلك في كتابه *Die Zwölfer-Schī'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit,* Leipzig 1926 بغية التعريف بآراء نصير الدين الطوسيّ الدينيّة. وفي سنة ١٩٥٧ نُشِرت باسطانبول دراسة Nihat Keklik بعنوان *Sadreddîn Konevî'nin felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan* والتي كانت المحاولة الأولى لإلقاء الضوء على أفكار القونويّ الدينيّة والفلسفيّة، لافتةً كذلك، ولأول مرة، الانتباه إلى مؤلّفاته. ومن حسن حظّ Keklik أنّه تمكّن من الاعتماد على العديد من المخطوطات الموجودة في مكتبات اسطانبول العريقة. لقد كان في حينه عدد قليل فقط من مؤلّفات القونويّ قد طبع فعلاً في طهران، قبيل بداية القرن العشرين، إلاّ أنّه لم يكن من السهل الحصول على نسخ منها.

أمّا في الغرب، فإنّ الشيخ القونويّ كان مغموراً إلى حدّ ما. وعندما بدأ الاهتمام بدراسة آراء وأفكار ابن العربي، ظهرت أهميّة القونويّ ـــ الذي كان ربيب ابن العربي وتلميذه ـــ بصفته وسيطاً وشارحاً لنظريات ابن العربي المعقّدة. ثمّ إنّ مؤلّفات القونويّ تعتبر أساساً لجميع الشروح التي تتعلّق بكتابات ابن العربيّ التي كتبت فيما بعد. ولقد وضحت، في السنوات الأخيرة، بعضُ مقالات William Chittick دور الوساطة الذي لعبته مصنّفات القونويّ وأفكاره بالنسبة لفهم آراء ابن العربي.

إنّ الهدف من تحقيق هذه المراسلات بين القونويّ، الصوفيّ

والمحدّث المعروف، وبين نصير الدين الطوسيّ، العالم الشيعيّ والحكيم الرياضيّ الفلكي المشهور الذي كان وزيراً عند المغول، هو التعريف بنصّ متكامل لهذه المراسلات في مجلد واحد، يكون مصدراً آخر للنقاشات الدينيّة في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي في بلاد الأناضول.

إنّ المواضيع المتعلّقة بتاريخ الفكر الإسلاميّ والتي يدور حولها النقاش في هذه المراسلات تكتسب أهميّة خاصّة لأنّ المتراسلين هما صوفيّ وفيلسوف.

المخطوطات:

تتألّف المكاتبات بين صدر الدين القونويّ ونصير الدين الطوسيّ من الأقسام التالية:

١ ــ المكتوب الفارسيّ من القونويّ إلى الطوسيّ.
٢ ــ الرسالة المفصحة للقونويّ.
٣ ــ أسئلة القونويّ.
٤ ــ المكتوب الفارسيّ من الطوسيّ إلى القونويّ.
٥ ــ أجوبة الطوسيّ.
٦ ــ المكتوب الفارسيّ من القونويّ إلى الطوسيّ مع ملحق عربيّ يتعلق بـ «رشح البال».
٧ ــ الرسالة الهادية للقونويّ.

لم أتمكّن من تحديد التسلسل الزمني لهذا العدد الكبير من المخطوطات، إلاّ أنّها تنقسم إلى مجموعتين نظراً إلى التشابه الكبير بين النصوص. انظر مثلاً النصّ الوارد في صفحة ٦١ هامش ٢ من هذا الكتاب. ولقد اعتمدت مخطوطة «آيا صوفيا» ٢٣٤٩، وهي من المجموعة الأولى، كأصل لعملي هذا، ورمزت إليها بحرف (ص)، وهي في نظري المخطوطة الوحيدة التي تحتوي جميع أقسام المراسلات. أما مخطوطة طهران (تهران)

«مشكات» ١٠٦٩ والتي رمزت إليها بحرف (ته)، وهي من المجموعة الأولى، فهي الوحيدة من هذه المجموعة التي قارنتُ النصّ الأصلي بها في الهوامش. أمّا المجموعة الثانية فإنّي اكتفيت بالإشارة إلى الاختلافات الموجودة في ثلاثٍ من مخطوطاتها. وهي «أسعد أفندي» ١٤١٣ ورمزت إليها بحرف (س) و«شهيد علي باشا» ١٤١٥ ورمزت إليها بحرف (ش) و«حسن حسني» ١١٦٠ ورمزت إليها بحرف (حح). وبما أنّ أياً من هذه المخطوطات الثلاث لم تتضمن الرسائل والمكاتيب كاملةً، فقد اضطررت للالتجاء إلى مخطوطات أُخر لإثبات الاختلافات بين النصوص في الهوامش.

لقد اتخذت الرسم الحديث لبعض الكلمات دون الإشارة إلى ذلك في الهوامش. مثلاً، الكلمات: صلوة، حيوة، تاءثير، جزوية، وسايط، وغيرها كتبتها: صلاة، حياة، تأثير، جزئية، وسائط، كما أضفت الهمزة التي لم تكتب في المخطوطات جميعاً. ومن جهة أخرى فإنّي أضفت النقط الناقصة في الأصل، دون الإشارة إلى ذلك في الهوامش. وفي حال تكرار خطأ نحويّ في كلّ المخطوطات أبقيت على الصيغة الخاطئة وأشرت إلى ذلك بين قوسين: «[كذا]». ثم إنّي قمت بتقسيم النصّ إلى فقرات وبإضافة الحركات اللازمة.

هل جرت هذه المكاتبات فعلاً أم إنّها اختُلِقت فيما بعد؟

أوّل شاهد، بحسب معرفتي، على حدوث هذه المكاتبات هو ابن تيميّة (ت ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م)، وهو معروف بعدائه لأفكار ابن العربي في التصوّف. ثمّ جاء من بعده شاهداً على ذلك أيضاً، الشاعر والصوفيّ المعروف عبد الرحمن الجامي (٨٩٨ هـ/ ١٤٩٢ م) وذلك بعد قرنين من وفاة القونويّ والطوسيّ. أمّا الذين ذكروا المكاتبات فيما بعد فلقد نسخوا عن عبد الرحمن الجامي.

وهنالك مخطوطة «أسعد أفندي» ١٤١٣ التي نقرأ في بدايتها ما يلي:

«هذه النسخة الجليلة كُتبت في حياة المؤلّف والشاهد لما قلنا ما رأيت في التقريظ» (ورقة ٤٨ آ). وإن صحّ ذلك فإنّنا نستنتج أنّ كلّ الرسائل المكتوبة بالعربيّة كانت قد جُمِعت في مجلّد واحد قبل وفاة القونويّ. وهنالك مخطوطتان تتضمنان المكاتيب الثلاثة التي كتبت بالفارسيّة وقد كتبت كلّها قبل وفاة عبد الرحمن الجامي. ويمكننا أن نعتبر أنّ المكاتبات بين القونويّ والطوسيّ حدثت فعلاً. فنحن نعلم أنّ بعض التلاميذ كانوا يتتلمذون على القونويّ والطوسيّ في نفس الوقت، وأشهرهم هو قطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠ هـ/ ١٣١١ م).

يدّعي السيد Mikâil Bayram أنّ المرسل إليه هو نصير الدين الخُوَيِّي وفيما بعد ادّعى بأنّ هذا هو أخي أوْران. ولكن ما أوردناه أعلاه يدحض هذا الزعم.

أمّا عن السؤال فيما إذا وصل المكتوب الثالث والرسالة الهادية إلى المرسل إليه أم لا؟ فإنّ النسخة الوحيدة من النسخ الإيرانيّة التي في حوزتي لا تحتوي على المكتوب الثالث ولا الرسالة الهادية. ثمّ إنّ الأسلوب ينمّ عن تبريرٍ لنظريات القونويّ ودعمٍ لآرائه الفلسفية، ممّا يفسح مجالاً للظنّ بأنهما قد كُتِبتا لتلاميذه وليس إلى نصير الدين الطوسيّ.

[مكتوب من القونوي إلى الطوسي]

بسم الله الرحمن الرحيم

الداعي المخلص الفقير إلى الله[1] محمد بن إسحاق بن محمد[2].

[من البسيط]

ما[3] زال سمعي يَعي[4] مِن طِيب ذكرك[5] ما[6]
يذري[7] على الروض غيثُ[8] العارضِ الهتِنِ.
حتى حللتَ حِمىَ قلبي ولا عَجَبٌ، فرُبَّ ساعٍ إلى قلب من الأذُنِ.

گوشِ أيام وليالى باستماع مآثر ومعالى مجلس عالىْ خواجهٔ معظم، صدر اعظم، مالك ازمّة الفضائل، افتخار الاواخر والاوائل[9]، ملك حكماء[10] العصر، حسنة الدهر، نصير الحق[11] والدين، ــ أطال الله فيما

(1) إلى الله: ــ ن.
(2) الداعي. . . إسحاق: ؟ ته // بن محمد: ــ ن.
(3) شعر ما ن.
(4) ــ ته.
(5) لذكرك ته.
(6) ــ كم.
(7) يزري ص ته كم.
(8) غب ن.
(9) الاواخر والاوائل: الاوائل والاواخر كم.
(10) حكام ن.
(11) الملة ته ن.

يرضيه[١] بقاءه وأدام في دَرَج المعالى ارتقاءَه، ولا زالت مُهجتُه[٢] الشريفة بعين[٣] الله[٤] مكْليّة[٥] وتالى حمدُه مُقدِّمًا لإنتاج كل قضية ــ هميشه مشنَّف وحالى باد[٦].

خدمت ودعا[٧] از منبعِ صفا ومشرعِ[٨] وَلا رسانيده مى آيد[٩]. وتشوق[١٠] وتعطش بجانب آنَ جناب همايوْن هرچه بيشتر است لكن چون احكامِ مقادير[١١] از نيل اين چنين بُغيتى[١٢] مانع آيد[١٣] بر دعائى[١٤] كه فى ظَهر الغيب موظف است واز شوائب مَلَق ورياء مخلَّص ومطهَّر اقتصار[١٥] كرده مى شود[١٦]، والله ولي الإجابه والإحسان.

زراى[١٧] غيبنماىِ آنَ جناب معظم پوشيده نيست كه طلب مواصلت

---

(١) يرتضيه كم ن.

(٢) بهجته ن.

(٣) بعون كم.

(٤) الله تعالى ته.

(٥) محمى كم: مطليه ن.

(٦) ــ ن.

(٧) دعا ن.

(٨) مشرب كم: بمشرع ن.

(٩) ايله ن.

(١٠) تشوق ته.

(١١) معاذير ن.

(١٢) معنى ن.

(١٣) اند ته ن.

(١٤) دعا ته.

(١٥) اختصار ن.

(١٦) آيد ته.

(١٧) بر راى ته: وبر راي ن.

وتاسیس قواعد مودّت با اهل[۱] فضل پیوسته[۲] سنتی[۳] معهود ومألوف بوده است، سیما که چون حق سبحانه[٤] بعضی[٥] بندگان خودرا بمزیت اجتباء ومکرمت[٦] مخصوص گردانیده باشد[۷] وبر اهل روزگار در اجناس[۸] وانواع علوم وفضائل رُجحان داده وبصفات جمیلِ نامحصور نفس شریف أورا تحلیه[۹] بخشیده، که هر صفتی[۱۰] از آن موجبِ[۱۱] انجذاب دلها وطلبِ تودد تواند[۱۲] بود. فکیف بالمجموع بل کیفَ بالذات الجامعه لتلك الصفات.

لا جرم[۱۳] داعی مخلص مبنی بر این[١٤] مقدمات خواهان فتح[١٥] باب مواصلت بآن* جناب‌گشت. وچون التقاء ــ مِن حیث الصورة والحالة هذه ــ تعذری داشت طلب مواصلت[١٦] بطریق مکاتبت که آنرا احد اللقائین

(۱) مودت با اهل: محبت باهل ن.
(۲) ــ ن.
(۳) ــ ته: سنت ن.
(٤) سبحانه: سبحانه وتعالی کم ن.
(٥) بعض ن.
(٦) مکرمت ن.
(۷) ــ ته.
(۸) در أجناس: باجناس ن.
(۹) حليهٔ ن.
(۱۰) صفت ن.
(۱۱) ــ ن.
(۱۲) تواند‌ه ن.
(۱۳) لا جرم: ــ ته.
(١٤) مبنی بر این: بنا بر ته: بنا بر این ن.
(١٥) ــ ن.
(١٦) بآن جناب‌گشت. . . . مواصلت: ــ کم// طلب مواصلت: ؟ ته.

نام نهادند[١] متعين بود. ونخواست[٢] كه از فوائد علمى كه شريفترين صور ترقيات نفوس است اين مفاتحه خالى باشد واز فوائد نتائج افكار آن ذات شريف بى نصيب ماند.

لهذا[٣] رساله اى كه پيش از اين بمدتى[٤] مديد در بيان حاصل نتائج افكار ومَزِيدِ وضوح وتحقيقى كه حاصل اهل استبصار است ساخته بود ومسأله اى چند از مشكلات مسائل درج كرده[٥] وبصورت مفاوضت[٦] با بعضى از اكابر فضلاء دوستان در بحث در[٧] آورده[٨] در صحبت اين مكاتبت بخدمت فرستاد تا[٩] از مقام افادت وحسن معاونت در راه تحقيق آنچه درونِ مُبارَك را در آن باب سانح گشته باشد وصحت وفساد آن ببرهان واضح شده بحكم كرم اعلام فرمايند. چه اين نوع تفضلْ مثمرِ[١٠] ثناء عاجل وثواب[١١] آجل خواهد بود. والله خير معين.

پيوسته* آن جناب عالى مقصد ارباب حاجات ومصدر اجناس فضائل وانواع خيرات باد آمين[١٢]. والسلام معاد عليه ورحمت الله[١٣].

---

(١) نهاده اند ته.

(٢) نخواست ن.

(٣) ــ ته.

(٤) مدت ن.

(٥) كرد ن.

(٦) مفاودتى كم.

(٧) ــ ته: از ن.

(٨) آورد ن.

(٩) ــ ن.

(١٠) تفضل مثمر: بفضل موجب ته.

(١١) ومثمر ته.

(١٢) ــ ن.

(١٣) الله وبركاته كم// پيوسته آن جناب... الله: ــ ته.

[الرسالة المفصحة]

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

الحمد لله المنعم على الصفوة من عباده بمزية الاجتباء، الباذل[٢] لهم جزيل المنح وسوابغ النَعْماء، الذي أخرجهم من باطن الوجود الإلهي[٣] العلمي الوحداني[٤] والظلام العدمي الإمكاني الى عرصة الوجود العيني، مجتمَع الأنوار والأضواء، وقَطَعَ بهم الأدوارَ والأطوار، رسومَ مراتب الاستيداع والاستقرار، المنبَّهَ عليها في أشرف الأنباء، والمشهودةَ للكُمَّل من الأنبياء والأولياء، ثم نقلهم من ضيق السد البشري[٥] وتركيبه وسُدفة اللُّج الكوني الطبيعي وتشعيبه في سُفُن العناية والتصديق، وعلى بُراق العمل الصالح والتوفيق، حتى حطّوا رحالهم وألقوا مراسيهم بمقام حق اليقين والجَلاء، وكحّل بصائرهم وأبصارهم بنوره، وعرَّفهم[٦] كشفا وشهودا بسرّ جمعه بين إطلاقه ووحدته وتقيّده[٧] في مراتب تعيّناته بتنوّعات بطونه وظهوره، فرأوا أنه المعبود في كل افتراق وائتلاف[٨]، والمقصود بكل اتّفاق واختلاف واقع بين أهل السعادة والشقاء، فخلّصوا من غياهب الشكوك

---

(١) الرحيم وصلى الله على محمد وآله أجمعين س.

(٢) والباذل س ش.

(٣) ــ ص.

(٤) الوجداني ش.

(٥) البشري وتشعيبه ص.

(٦) شرفهم س ش.

(٧) تقييده ش.

(٨) ائيلاف ش.

والحيرة والمِراء، واهتدوا لما[١] اختُلِف فيه من الحق بإذنه، بل به. فشُفُوا من كل الأسقام والأدواء. أولائِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ المُفْلِحُونَ [سورة ٥٨، آية: ٢٢].

وصلوات الله تَتْرَى[٢] على إمامهم وقدوتهم وعلاّمهم مفتاح قفل الإنشاء، وخاتم دورة[٣] السيادة والاعتلاء، محمّدٍ[٤] وآله وعترته والكامِلين المكمّلين من إخوانه وورثته[٥] أهلِ الشرفِ والعلاء، وسلم تسليما كثيرا.

وبعد: فلمّا كان الناس بمقتضى القسمة العقلية والإخبارات الإلهية على ثلاث طبقات: طبقة عليا وطبقة وسطى وطبقة سفلى، وكان من مقتضى أحوال الطبقة العليا أربابِ الهمم السامية الراقية إلى اكتساب المعالي[٦] والكمالات الخالدة والفضائل الباقية طلبُ معرفة حقائق الأمور على ما هي عليه، وسيّما معرفةِ الحقّ سبحانه الذي هو أشرف متعلَّق لأشرف العلوم، لعلمهم بأنَّ شرف العلم يتفاوت بحسب شرف المعلوم، وأنَّ معرفته سبحانه هي الأصل في معرفة كل شيء من مركَّب وبسيط ومحاطٍ إحاطةً معنوية أو صورية ومحيط وموجود بالنسبة أو معدوم. ونظروا في الموجودات معقولِها ومحسوسها على اختلاف طبقاتها باعتبار تعلّق العلم بها، فإذا هي تنقسم بنحو من القسمة إلى قسمين: قسمٍ يستقلُّ الإنسانُ بإدراكه بما[٧] أودع الله فيه من القوى والآلات المزاجية، تارةً ببعضها وتارة بجملتها. هذا إن كان

---

(١) بما ش.

(٢) ـــ ش.

(٣) ذروة حح.

(٤) محمد سيد النباء ص.

(٥) ورتبة حح.

(٦) المعاني ش.

(٧) مما س حح.

المُدرَك مما من[١] شأنه أن يُدرَك بالقوى والآلات الطبيعية. فإن لم يكن بالمثابة المذكورة وكان مما من[٢] شأنه أن لا يُدرِكه الإنسان إلا بعقله من حيث نظره وفكره، أدرك بنظره وفكره كالعلم بوجود الحق والأرواح المجرَّدة والمعاني البسيطة. ووجدوا القسم الآخَر ليس مما تستقلّ العقول من حيث نظرها وفكرها ولا الحواسُّ والقوى المزاجية جمعا وفرادى بإدراكه، كذات الحق سبحانه وحقائقِ الأسماء والصفات المنسوبة إليه بألْسنة الشرائع والعقولِ وكيفيةِ صحة إضافة شيء منها إلى ذاته سبحانه[٣]، فإنّ معرفة صحة إضافة الصفات والأسماء إلى ذات الحق سبحانه[٤] مقامها مقامٌ[٥] مَهيب، لوجوب الحُكم بوجوب وجود الحق، وأنه واحد من جميع الوجوه وممتاز بحقيقته عن كل شيء، لا يماثل شيئا ولا يماثله شيء. فإنّ هذا مما يجب الاعتراف بثبوته لِما يلزم من المفاسد إذا أهمِلَ القولُ[٦] بثبوت هذا الأصل. وهكذا هو[٧] الأمر في معرفة حقيقة فعله من حيث تعلّق قدرته بالمعلومات وإفاضةُ الوجود عليها وصدورُها منه. فإنّ المستبصر المنصف إذا اعتَبر واستقرأ ما يحصل له بنظره العقلي الفكري من معرفة هذه الأمور، لم يجده مُجدِيا بحيث يثلَجُ[٨] به صدره، ويسكُن قلقه الباعث له على طلب معرفة حقائق الأمور. أما فيما يتعلّق بمعرفة ذات الحق، فواضح لدى[٩]

---

(١) ــ ش.
(٢) ــ ش.
(٣) ــ ص.
(٤) ــ ص.
(٥) ــ ش.
(٦) بثبوته... القول: ــ حج.
(٧) ــ ش.
(٨) يبلج س.
(٩) لذي س.

المستبصرين بأول وهلة. وأما فيما لوّحتُ به في شأن[١] الصفات والفعل والصدور ونحو ذلك من مَحارات[٢] العقول، فبيِّن أيضا بأيسر[٣] تأمّل وتدبّر، كالخواص والآثار الناتجة من امتزاجات القوى المزاجية الطبيعية، والحاصلةِ أيضا من الممازَجات الواقعة بين القوى الفلكية والتوجّهات المَلَكية وبين النفوس البشرية والقوى الطبيعية السفلية. فإنّ كلّ مستبصر[٤] يعلم أنّ الأفكار البشرية تعجز عن معرفة حقائق هذه الأمور وأمثالها، وسيّما في معرفة ما قدمنا ذكره في شأن[٥] صفات الحقّ وكيفية إضافتها إليه. فإنه سبحانه لَمّا كان ثابت الأصالة والإحاطة بالعلم والذاتِ، لزم أن يكون حكم كل ما يُنسَب إليه من صفات الكمال، كليا إحاطيا شامِلَ الحكم. وتعقُّلُ صفاتِ الحق في عرصة الفكر الإنساني من حيث الإطلاق الحقيقي متعذر، فإنّ الإنسان لا يُدرِك ما يُدرِك[٦] إلا متعيّنا متقيّدا في مقامه النظري بحسب قوته الفكرية. ولا ريب في أن الحق من حيث ذاته ومن حيث صفاته وأسماؤه ليس كذلك، أيْ ليس تعيُّنُه في نفسه أو تعينُ صفاته مضافةً إليه أو متعقَّلةً[٧] الانفراد عن ذاته كهي في تصوُّر المتصوّرين لها[٨] في أذهانهم وبأفكارهم. فليس إدراك الإنسان لما يدركه من هذه الأمور مطابقا لما هي عليه في تعقّل الحق. وهكذا هو شأن الإنسان في معرفة حقائق الموجودات في مقام تجردها، فإنّ تعقّلها[٩] قبل التلبس بالوجود الحاصلِ لها من فيض

(١) بيان س ش.
(٢) مجارات س.
(٣) فبيِّن أيضا بأيسر: فبأيسر ص.
(٤) متبصر ش: متبصرا س.
(٥) تبيان س ش.
(٦) يدركه ش.
(٧) متعلقة حج.
(٨) ـــ ش.
(٩) تعلقها ش (تعقلها ش٢).

المُوجِد الحق، وإدراكَ تميز[١] بعضها عن البعض على نحو تعيّنها وتميّزها في علم الحق الأحدي الذاتي أزلا وأبدا على وتيرة واحدة متعذر أيضا. ومن جملة الأمور التي لا تستقلّ العقول بإدراكها[٢] معرفةُ سرّ ترتيب طبقات العالم وأحكامه وخواصّه الكليّة وسبب انحصار كلّ صنف وجنس ونوع في عددٍ خاص واختصاصِها أيضا بأوقات مخصوصة وبقاع مخصوصة[٣] وأحوال مخصوصة وامتياز كل منها بعد الاشتراك مع الغير في أمور شتى بصفات وخواص[٤] لا يشاركه فيها نوع أو صنف آخر. وكذلك معرفة العلّة الغائيّة من إيجاد العالم بالنسبة إلى مجموعه وبالنسبة إلى جملة من الأجناس والأنواع ولوازمها مما[٥] يصدق عليه اسمُ الجملة وبالنسبة إلى كل قُطر وموطن وشريعة[٦] وعالَم[٧] ومرتبة ونحو ذلك، فإنّ عجزَ العقولِ البشرية عن إدراك حقائق هذه الأمور من حيث الفكر والنظر واضح لدى كل مستبصر منصف.

ثم نقول: فلمّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا واستقرَوْا أيضا ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنونا وتخيلات ــ وإن كان بعضها أقوى من بعض ــ ولم يجدوا شيئا منها يقوم على ساق. ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق ما خلا أكثرَ المسائل الرياضية الهندسية، لكون براهينها حسّية. لكن لمّا لم تتجاوز مرتبةُ هذا العلم وغايتُه معرفةَ المقادير والمساحات، لم ترضَ نفوسهم[٨] بالوقوف عنده والتهممِ

---

(١) تمييز حح.
(٢) بإدراكه س حح ش.
(٣) ــ س حح ش.
(٤) وأحوال حح.
(٥) عما س ش.
(٦) شريطة س ش١.
(٧) وشريعة وعلم ش.
(٨) نفوس الموهلين للكمال ص.

بتحصيله. بل كلِفوا لمعرفة[١] أشرف المعلومات وأولاها بالتحصيل، لجلالة[٢] قدرها ودوام ثمرتها[٣] الباقية بعد مفارقة المواد والأجسام طلبا لكمال التحقق والاتصال بجناب العلي العلام ومضاهاةً لشأنه[٤] الأعلى في معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في أنفسها. بل مقتضى حالِ خلاصة الخاصة المؤهَّلين للظفر[٥] بالكمال الإلهي الحقيقي والطالبين التحقق[٦] به حالا وعلما ومرتبة مما تكرر إدراكنا له ومعرفتُنا به وبأهله جمعُ الهَمِّ[٧] بالكلية على الحق على نحو ما يعلَم نفسَه وتفريغُ المحل والزهدُ في طلب معرفة ما سواه، وإن كان شريفا[٨] بالنسبة إلى ما دونه أو مثمرا سعادةً ما أو منتهيا بصاحبه إلى كمال نسبي. فمتى قُدّر لهم معرفة شيء غير الحق، كان ما كان، وإن كان حصول ذلك وأمثالِه لهم إنما هو بفيض منه سبحانه وموهبةٍ دون تعمل منهم في تحصيله، فإنما مُوجِبُه سعة دائرة علمهم وكمال استعدادهم الغير المجعول[٩]. فإنه المقتضى في الحقيقة انبساطُ النور المتجلّي لهم من الحق المستلزِم لسراية[١٠] حكمِ[١١] عِلم الحق فيهم ووصفِه وانبساطِه[١٢]، لا أنّ معرفة تلك الأمور مقصودة لهم على التعيين، أو هي من متعلّقات هممهم، كما هو حال أكثر الناس فيما يشتغلون فيه من

---

(١) بمعرفة حح.

(٢) لجلال ش.

(٣) ثمراتها حح.

(٤) لجنابه ص.

(٥) للظهر ش.

(٦) للتحقق ش.

(٧) الهمم ش.

(٨) شريعة حح.

(٩) المجعولة ش.

(١٠) لسرائر س.

(١١) ــ ش.

(١٢) وانبساطه فيهم ش٢.

الفنون التي يظنون أنها علوم حقيقية. فإنَّ كُلًّا منهم إنما يصرف عمره ووقته وهمّته في تحصيل علمٍ ما من تلك العلوم التي متعلّقها الكون لاختياره له على غيره من الفنون وشرفِه لديه ورغبتِه فيه الموجبةِ[1] لاشتماله عليه اعتقادا منه في عِظَم جدواه عاجلا أو آجلا موقّتا أو غير موقت أو* المحبة غير معلَّلة ولا معلومة السبب[2].

فصل في بيان أحوال طبقات الناس في طلب العلوم التي تستقلّ العقول بإدراكها من حيث نظرها وفكرها ومن حيث القوى المِزاجية والآلات البدنية والتي[3] لا تستقلّ بإدراكها وصورة امتياز الطبقة العليا المشار إليها من قبلُ وفيما بعد أيضا وانفرادها من بين باقي الطبقات المتفرّعة من الطبقة الوسطى والتي تليها مما[4] سأشير إليه إن شاء الله تعالى[5].

لمّا حاول الناس تحصيل العلوم وخاضوا في طلب معرفتها بالقوى والآلات حتى أدركوا من القسم الأول من القسمين المذكورين ما أدركوا[6]، وإن لم ينتهوا إلى حقيقته ومعرفةِ جليّة الأمر فيه على ما هو عليه، تفاوتوا فيما أدركوه تفاوتا كثيرا بحسب تفاوت إدراكاتهم وأمزجتهم وأغراضهم التابعة لاستعداداتهم. فتامٌّ وأتمُّ منه[7] وناقصٌ وأنقصُ منه على ما سأشير إلى نُبَذ من أحوالهم فيما بعد إن شاء الله[8].

والقسم الثاني الذي قلنا إنه ليس مما تستقلّ العقول البشرية ابتداءً

---

(١) الموجبة أو المحبة غير معللة ولا معلومة السبب س حح.

(٢) أو... السبب: ـــ س حح.

(٣) وهي ص.

(٤) بما س حح.

(٥) ـــ ص س.

(٦) مقدارا ما ص.

(٧) ـــ ش.

(٨) إن شاء الله: ـــ ش.

بإدراكه وإنّ كلَّ محاول طلب شيئا منه متى توجه بفكره لمعرفة بعض متعلقاته، انقلب إليه فكره ونظره خاسِئا وَهُوَ حَسِيرٌ [سورة ٦٧، آية: ٤]. فلم يمكن لأحدٍ(١) الظفر به إلاّ بتأييد إلهي أو تعريف من جانب(٢) الحق بواسطة بعض الأرواح وغيرها أو بدون واسطة على رأي.

ثم نقول: فلما شاء الحق تكميل مرتبة العلم وأحكامه اللازمة لوجوب وجود الحق وتكميل بعض عباده المستعدّين للتحلي(٣) بالعلم المختص بالقسم الثاني المُثمِر لكمال الاطّلاع على حقائق الأمور على ما هي عليه وعلى نحو تعيّنها في علم الحق، اصطفى من خلقه في كل عصر ومن(٤) كل جيل نقاوةً من خلقه(٥)، سُمّوا تارة أنبياء وتارة أولياء كاملين ـ أيدهم الله(٦) بنوره العلمي الذاتي الأحدي ـ بحسب ما علم من استعداداتهم الغير المجعولة التي بها قبلوا الوجود منه أولاً. ثم أيدهم بروح منه وأطلعهم على ما شاء من حقائق صفاته وخزائن جوده وأسرار(٧) أحكام وجوب وجوده. ثم أمرهم أن ينبّهوا جمهور الناس على هذا الطرز المذكور وما يتضمنه هذا القسمُ الثاني وأن يدعوا الناس إلى ربهم ويعرّفوهم(٨) بالطريق الموصّل إليه وإلى سعاداتهم بالحكمة والموعظة الحسنة. ثم أيدهم ثانيا بالمعجزات والدلائل القاهرة(٩) والنصرة التي تضمنتها أحكامُ نفوسهم الماضية وسيوفِهم الباترة. فامتثلوا ما أمروا به وأعربوا عن بعض ما شاهدوا، لكن بلسان

---

(١) لاجل س.
(٢) من جانب: بجانب ش.
(٣) للتجلي س حح.
(٤) وبين ش: ايمن س.
(٥) نقاوةً من خلقه: ؟ س١: نقاوة ش حح.
(٦) ــ ص.
(٧) وسرائر ش.
(٨) ويعرفونهم ش حح: وتعرفهم ص.
(٩) الباهرة س ش.

التشويق والإيماء، من المقام الجامع بين الكتم والإفشاء، وفاءً لحقوق الحكمة والحكيم وإسباغا على الخلق نعمةَ ربهم وفضله العميم.

فاختلفت[١] استعدادات المخاطَبين في تلقّي ما أتت[٢] به هؤلاء الرسل ثم الكُمّل من الأولياء وأخبروا عنه. فمن الناس مَن قَبِلَ مطلقا عَرَفَ أو لم يعرِف ـ وهم كافة أهل الإسلام والإيمان مع تفاوت كثير واقعٍ بينهم، هم فيه على درجات. ومنهم من أنكر مطلقا عرف أو[٣] لم يعرف ـ وهم أهل الكفر والجحود. ويقرُب منهم أهل الطغيان أيضا، وإن كانوا من وجه مستيقنين. ومنهم من آمن ببعض وكفر ببعض. ومنهم المتوقّف الحائر، والمعجزة[٤] والآيات الخارقة توجِب له التصديقَ والإقدام، وإن لم يَطّلع على حقيقة ما بلغه وأُخبر به ولم يعرف سرّه، وعقله القاصر يحكم[٥] عليه بالإحجام لعجزه عن الجمع بين ما عَهَدَ وعلِمَ وبين ما أُخبر به مما لم يعهَده. ولم يُدرِك مثلَه ولا يقدِر على التوفيق بين عقله وشرعه. فيَحار ويتوقف.

ثم إنّ الطائفة الأولى ـ وهم المسلمون والمؤمنون ـ انقسموا إلى أقسام شتى. فقِسمٌ وقف مع الظاهر ولم يتعدَّ ظاهر المفهوم. بل ثبت عنده ولم يتأول وعزل عقلَه عن الخوض فيما يأبى قبوله ويستبعد صحّتَه ولم يتشوف[٦] أيضا لأن يعرف. وهؤلاء هم الظاهرية المقتصرون على صور العبادات وظاهر الزهد.

وقسمٌ آمَنَ بما ورد مطلقا. فما ساعده عليه نظرُه وواتَتْه[٧] في إدراكه

(١) فاختلف حح ش.
(٢) أتى حح.
(٣) ـ أم ش.
(٤) المعجزة ش: لان المعجزة ش٢.
(٥) محكم حح.
(٦) يتشوق حح ش١: يتسوف ش
(٧) وأتته ص: ووافقه ش: وواتبه حح.

قواه، أدركه[١] وفهمه. وما لم يستقلّ بإدراكه آمَنَ به على مراد الله والكُمّلِ من سفرائه والمخبِرين عنه دون الجمود على الظاهر. بل أثبتَ صفات الكمال لله منزِّها ربه عن كل ما لا يليق بجلاله، لكن على ما يعلم سبحانه نفسه، لا من حيث ما يتصوره هذا القسم وأمثالُه مما يفهمونه من شأن النقائص والكمالات وصورةِ إضافتها إلى الحق أو سواه. بل قال: رُبَّ أمر أو وَصْف يكون بالنسبة إلى* إدراكي صفةَ كمالٍ لائقٍ نسبتُه إلى الحق ويكون بالنسبة[٢] إلى جناب الحق من حيث عِلمُه به وبتلك الصفة ومن حيث صحةُ[٣] انضيافِ تلك الصفة إليه، نقصا وبالعكس أيضا. ورأى بعين الإنصاف أنّ التصرّف في تفصيل الإخبارات الإلهية مع* أنه لا يحصل منه علمٌ يقينيٌّ، فإنه يوجب[٤] خللا ووهنا في الإخبارات الإلهية[٥]. وهذا حال السلف السالمين مِن آفتَي التجسيم[٦] والتشبيه وزَيغِ التأويل ومَزْجِ الاعتقاد الإيماني بشوائب الظنون[٧] والأقيسة التي لا يحصل منها طائل[٨].

وقسمٌ قَبِلَ ما أمكنه إدراكُه بنظره وقواه وتأوَّلَ ما سوى ذلك ونفى المفهومَ الظاهر من ذلك الإخبار عن الحق. فكان ضررُ هذا النوع لخطأ المتأوِّل فيه وعدم استناده إلى أصلٍ محقَّق أكثرَ من نفع إصابته. هذا مع أنَّ القدر الذي يصيب فيه ليس بالنسبة إليه علم يقينيّ، بل إصابته مصادَفة. وهذا هو حال المتكلّمين، فإنهم ما وقفوا مع ما يقتضيه الإيمانُ المحقَّق، ولا وفوْا بشروط التصديق، ولا أدركوا أيضا جليةَ الأمر بمعرفة المراد مما

---

(١) قواه، أدركه: ــ حح.

(٢) إلى إدراكي... بالنسبة: ــ حح.

(٣) ــ ص: صفة ش.

(٤) موجب حح.

(٥) مع أنه... الإلهية: ــ ص.

(٦) التجسم س حح.

(٧) المظنون ش.

(٨) فائدة ش.

أخبروا[١] به على نحو ما هو الأمر عليه في نفسه كما* أدركه المحققون من أهل الله[٢] ولا انحازوا إلى طائفة[٣] أهل النظر الصرف والميزان. هذا وإن كان أهل النظر من جملة العاجزين عن الوصول إلى شأو التحقيق على ما سنقرّره عن قريب إن شاء الله تعالى[٤].

وأما الطبقة العليا التي قدمنا ذكرها في أول التمهيد[٥] فإنهم المشارِكون للأنبياء في مآخذهم ومشاربهم وأحوالهم، فإنهم في بداية أمرهم شاركوا القوم الذين كُنِيَ عنهم بالسلف الصالح في الإيمان بما ورد[٦] على مراد الله ورسله والكُمّلِ من المخبِرين عنه فيما أُخبروا به، ووكَلوا علم ما لم يُدركوا جلية الأمر فيه إلى الله وإلى المخبرين عنه العارفين بمراده والمطلعين[٧] على حقائق[٨] تلك الأمور، غير أنه كانت لهم نفوس شريفة وهمم عالية أنِفت من التقليد والرضى بالحظ الحقير[٩] الذي رضي به[١٠] غيرهم. بل طلبت اللحوق بالأنبياء وأن تحصُلَ ما حصلَتْه بتلك الطريقة وعلى ذلك الوجه، سيّما ولم تُخبَر أنّ مثل هذا محجور عليه. فنظرت فيما بلغها وأدركت عجزَها وعجْزَ أهل الأقسام والأحوال المذكورة، فتعدَّت مراتبَهم، فلما تجاوزتهم وانتهت إلى مقام أهل النظر الفكري، أدركت عجزهم أيضا ورأت من ضعف حالهم المانع من الظفر بالتحقيق

---

(١) خبروا ص.
(٢) كما أدركه... الله: ــ س حع ش.
(٣) طائفة من س ش.
(٤) إن... تعالى: ــ ص.
(٥) الفصل ش.
(٦) أورد ش.
(٧) المطلعين ش.
(٨) ــ ص.
(٩) بالحظ الحقير: بالحقير ش.
(١٠) بهم ش.

على[١] ما سأذكره في الفصل الذي يلي هذا الأصل.

وهذا شرح حالي وإن لم أعْزُه بالكلية إليّ، فإني لست فيما أذكره ناقلا ولا مخبرا عن حال أحد غيري، إلا من حيث المشاركة مع من تقدّمني في الحاصل آخِرًا وفي الإعراض عن كل ما حاوله وخاض[٢] فيه أربابُ الطبقات المذكورة أولا، فليُعلَم ذلك[٣].

فصل[٤]: اعلموا أيها الإخوان ــ تولاكم الله بما تولى به عبادَه المقرَّبين ــ أنّ إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتَها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذّر. فإنّ الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدرِكين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات، وجميعها تابع في نفس الأمر لاختلاف آثار التجلّيات الأسمائية المتعيّنة والمتعدّدة[٥] في مراتب القوابل وبحسب استعداداتها. وهي المثيرة[٦] للمقاصد والمحكِمةُ[٧] للعوائد والعقائد التي تتلبس بها وتتعشق نفوسُ أهلِ الفكر والاعتقاد. فإنّ التجليات في حضرة القدس وينبوعِ الوحدة وحدانيةُ النعت هيولانية الوصف، لكنها تنصبغ عند الورود بحكمِ استعدادات القوابل ومراتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والأوقات وتوابعها، كالأحوال والأمزجة والصفات الجزئية وما اقتضاه حكم الأوامر الربانية المودَعة[٨] بالوحي الأول الإلهي في الصور العُلوية وأرواح

(١) ــ س.
(٢) وأخاض س.
(٣) ذلك والسلام ص.
(٤) القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ١٣٨٩، صفحة ١١٤ ــ ١٣٣.
(٥) المتعددة ش.
(٦) الميسرة ش٢.
(٧) المجلبة ش٢.
(٨) الموعودة ش (المودعة ش٢).

أهلها والموكَّلين بها. فنظن لاختلاف الآثار أنّ التجليات متعدّدة بالأصالة في نفس الأمر، وليس كذلك.

ثم نرجع ونقول: فاختلفَ للموجبات المذكورة أهلُ العقلِ النظري في موجبات عقولهم ومقتضِيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم. فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين[١] شبهة. فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمر واحد. فالحقُّ بالنسبة إلى كل ناظر هو ما استصوبه ورجّحه واطمأن به. وليس تطرُّق الإشكال ظاهرا في دليل[٢] يوجب الجزم بفساده وعدم صحةِ ما قصد إثباتَه بذلك الدليل في نفس الأمر، لأنا نجد أمورا كثيرة لا تتأتى[٣] لنا إقامة برهان على صحتها مع أنه لا شك في حقيقتها عندنا وعند كثير من المتمسّكين بالأدلة النظرية وغيرهم. ورأينا أيضا أمورا كثيرة قُررت بالبراهين قد جَزَم بصحتها قومٌ بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخَلل والفساد ولم* يجدوا شكّا يقدح فيها. فظنوها براهين جلية وعلوما يقينية. ثم بعد مدّة من الزمان تفطّنوا هم أو مَن أتى بعدهم لإدراك خلل في بعض تلك المقدّمات أو كلّها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد[٤] وانقدح[٥] لهم[٦] من الإشكالات ما يوهِن تلك البراهينَ ويزيّفها.

ثم إنّ الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهة[٧] أو أمور

(١) آخرين ص.
(٢) دليل بحيث ش١.
(٣) ينافي حح.
(٤) ولم يجدوا شكا. . . والفساد: ـــ ص.
(٥) القدح ش.
(٦) لهم وأوردوا ش.
(٧) شبه س ش.

صحيحة كالكلام في تلك البراهين. والحال في القادحين كالحال في المثبِتين[١] السابقين. فإنّ قوى الناظرين في تلك البراهين والواقفين[٢] عليها متفاوتة، كما بيّنا ولِما ذكرنا. والحكم يحدث أو يتوقع من بعض الناظرين في تلك الأدلة بما يزيّفها بعد الزمان الطويل مع خفاء العيب[٣] على المتأمّلين لها والمتمسّكين[٤] بها قَبْلَ ذلك المدّةَ المديدةَ. وإذا جاز الغلط على بعض الناس من هذا الوجه، جاز على الكل مِثلُه. ولولا الغلط والعثور عليه واطمئنان البعض بما لا يخلو عن الغلط وبما لا يؤمَن الغلطُ[٥] فيه[٦]، وإن تأخّر إدراكه، لم يقع بين العالم خلافٌ في الأديان والمذاهب وغيرِهما. فهذا من جملة الأسباب المشار إليها.

ثم نقول: وليس الأخذ بما اطمأن به بعضُ الناظرين واستصوبه وصححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالِفه وترجيح رأيه، والجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غيرُ ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضي[٧] إثباتَ ما يقتضي[٨] الآخَرُ بنفيه[٩]. فاستحال التوفيق بينهما والقول بهما معا وترجيح أحدهما على الآخر، إن كان برهان ثابت عند المرجِّح فالحال فيه والكلام كالكلام والحال فيما مرّ. وإن لم يكن ببرهان، كان ترجيحا من غير مرجِّح يُعتَبر ترجيحُه. فتعذّر إذًا وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتائج

---

(١) المتفقين حح.
(٢) والواقعين ش: الوافقين س.
(٣) الغيب حح ش١.
(٤) والمستمكين ش.
(٥) الخفاء ص.
(٦) ـــ ش.
(٧) يقضى ص.
(٨) يقضى ص.
(٩) نفيه ش.

الأفكارِ والأدلة النظرية، ومع[١] أنّ الأمر كما بيّنا. فإنّ كثيرا من الناس الذين يزعمون أنهم أهل نظر ودليل[٢] بعد تسليمهم لما[٣] ذكرنا يجدون في أنفسهم جزما بأمور كثيرة لا يستطيعون أن يشككوا أنفسهم فيها. وقد[٤] سكنوا إليها واطمأنوا بها، وحالهم فيها كحال أهل الأذواق ومن وجه[٥] كحال الوهم مع العقل في تسليم المقدّمات والتوقف في النتيجة. ولهذا الأمر سرّ خفيّ ربّما ألوّح به فيما بعد إن شاء الله[٦].

وأمّا القانون الفكري المرجوع إليه عند أهل الفكر، فهم مختلفون[٧] فيه أيضا من وجوه: أحدُها في بعض القرائن وكونِها منتِجةً عند البعض وعقيمةً عند غيرهم. وثانيها حكمهم على بعض ما لا يلزم عن[٨] القضايا أنه[٩] لازم. وثالثها اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستغناء عنه من حيث إنّ الجزء النظري منه ينتهي إلى البديهي ومن حيث إنّ الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومُغنِية عن القانون. ولهم فيما ذكرنا اختلاف كثير لسنا ممن يشتغل بإيراده، إذ غرضُنا التنبيه والتلويح.

وآخَرُ ما تمسّك به المُثبِتون منفعته الأوْلَويّةُ والاحتمالُ. فقالوا: إنا نجد الغلط لكثير من الناس في كثير من الأمور وجدانًا محقَّقا مع احتمال وقوعه أيضا فيما بعد. فاستغناءُ الأقلِّ عنه لا ينافي احتياجَ الكثير إليه.

---

(١) مع ش.
(٢) أهل نظر ودليل: النظر والدليل حح.
(٣) بما ش.
(٤) قد ص.
(٥) كحال... وجه: ـ حح.
(٦) الله تعالى ش.
(٧) يختلفون ش.
(٨) من ص.
(٩) بأنه ش.

وأمّا الأَوْلَويّة، فاحتجوا بها جوابا لمن قال لهم: قد اعترفتم بأنّ القانون ينقسم إلى ضروري ونظري وأنّ الجزء النظري مستفاد من الضروري. فالضروري إن كفى في اكتساب هذا القانون، كفى في سائر العلوم، وإلا، افتقر الجزء الكسبيّ منه إلى قانون آخر. فقالوا: الإحاطة بجميع الطرق أصون[١] من الغلط، فتَقَعُ الحاجةُ إليه من هذا الوجه عملا بالأحوط. وإصابةُ بعض الناس في أفكاره لسلامة فطرته في كثير من الأمور وبعضِهم مطلقا في جميعها بتأييد إلهيّ خُصَّ به دون كسب لا ينافي احتياجَ الغير إليه. ونظير هذا الشاعرُ بالطبع وبالعروض، والبدويُّ المستغني عن النحو بالنسبة إلى الحضري المتعرِّب.

ونحن نقول بلسان أهل التحقيق: إنّ القليل الذي قد اعترفتم باستغنائه عن ميزانكم لسلامة فطرته وذكائه، نسبته إلى المؤهَّلين للتلقّي[٢] من جناب الحق والاغترافِ من بحر جوده والاطّلاعِ على أسرار وُجوده في القلة وقصور الاستعداد نسبة الكثير المحتاج إلى الميزان. فأهل الله هم القليل من القليل. ثم* إنّ العمدة عندهم في الأقيسة البرهان، وهو «أنّيّ»، و«لِميّ»، وروحُ البرهان وقطبُه هو الحد الأوسط. واعترفوا بأنه غير مكتسَبٍ ببرهانٍ، وأنه من باب التصور لا التصديق[٣].

فتُنْخَلُ[٤] مما ذكر أنّ الميزان أحد جزئيهِ غير مكتسَب، وأنّ المكتسب منه إنما يحصل بغير[٥] المكتسَب، وأنّ * روح البرهان الذي هو عمدة الأمر والأصل الذي يتوقف تحصيل العلم المحقق عليه في زعمهم غير

---

(١) أصون للذهن ص.

(٢) المتلقى س.

(٣) ثم إنّ العمدة... التصديق: ــ س حج ش.

(٤) فيتخيل ش: فتنحلّ حج.

(٥) لغير س ش: من غير ش٢.

مكتسب[١]. وأنّ من الأشياء ما لا ينتظم على صحّتها وفسادها برهان سالم من المعارضة. بل يتوجه عليه إشكال يَعرِف به الخَصمُ. ومع ذلك فلا يستطيع أن يشكّك نفسه في صحّة ذلك الأمر، هو وجماعة كثيرة سواه. وهذا حال أهل الأذواق ومذهبُهم حيث يقولون: إنّ العلم الصحيح موهوب غيرُ مكتسب. وإنّ المتحصّل لنا بطريق التلقّي من جانب الحقّ، وإن لم يقم عليه البرهان النظري، فإنه لا يشككنا فيه مشكّك ولا ريب عندنا فيه ولا تردّد، ويوافقنا عليه مشاركونا من أهل الأذواق، وأنتم فلا يوافق بعضُكم بعضا إلا لقصور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مقدمات البراهين التي أقيمت لإثبات المطالب التي هي محل الموافقة على ما بُيِّنَ سرُّه في هذا التمهيد.

وفي الجملة فقد تبيَّن أنّ غاية كل أحد فيما يطمئن إليه من العلوم هو ما حصل في ذوقه دون دليل كسبيّ أنه الحقّ[٢]. فسكن إليه وحكم بصحّته هو ومَن ناسبه في نظره وشاركه في أصل مأخذه وما يَستند إليه ذلك الأمرُ الذي هو متعلَّقُ اطمئنانه.

وبقي[٣] هل ذلك الأمر المسكون إليه والمحكوم بصحته هو في نفسه صحيح على نحو ما اعتقد فيه مَن حالُه ما ذكرنا أم لا؟ ذلك لا يُعلَم إلا بكشفٍ محقَّق وإخبار إلهيّ.

فقد بان أنّ العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسُر[٤] اقتناصُه بالقانون الفكري والبرهان النظري. هذا مع أنّ الأمور المثبَتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر وسلامتِها في زعم المتمسّك بها بالنسبة إلى الأمور المحتمَلة والمتوقَّف فيها لعدم انتظام البرهان على صحتها وفسادها،

---

(١) وأن روح البرهان. . . مكتسب: ـــ س حح ش.
(٢) يدل على أنه الحق ش٢.
(٣) وبقي أنه ش.
(٤) ليس ش١.

يسيرةٌ[١] جدا. وإذا كان الأمر كذلك، فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقا أو في أكثر الأمور.

ولمّا اتّضح لأهل البصائر والعقول السليمة أنَّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريقَ البرهان بالنظر والاستدلال وطريقَ العيانِ الحاصل لذي الكشف[٢] بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحقّ. والحال في المرتبة النظرية، فقد استبان بما أسلفنا. فتعيّن الطريقُ الآخر، وهو التوجّه إلى الحق بالتعرية[٣] والافتقار التام وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلّقات الكونية والعلوم والقوانين. ولمّا تعذر استقلال الإنسان بذلك في أول الأمر، وجب عليه اتّباع مَن سبقه بالاطّلاع مِن سالكي طريقه تعالى[٤] ممن خاض لُجّة الوصول وفاز بنيل البُغية[٥] والمأمول، كالرسل ــ صلوات الله عليهم[٦] ــ الذين جعلهم الحق[٧] تراجمةَ أمره وإرادتِه ومظاهرَ علمه وعبادته، ومَن كملت وراثتُه منهم عِلما وحالا ومقاما عساه[٨] سبحانه يجود[٩] بنورِ كاشفٍ يُظهِر الأشياء على ما[١٠] هي عليه[١١]، كما فعل ذلك بهم وبتُبّاعهم من أهل عنايته والهادين المَهديين من بريته. والله يقول الحق وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ [سورة ٣٣، آية: ٤].

---

(١) تشذ ش١.
(٢) لذي الكشف: الذي انكشف ش: لدي الكشف حح.
(٣) بالتوبة ش.
(٤) سبحانه ص.
(٥) أي حاجت ش١.
(٦) صلوات الله عليهم: ــ ص.
(٧) الله ص.
(٨) عناه ش.
(٩) بجوده ش.
(١٠) كما س حح ش.
(١١) ــ س حح.

وصل[١] من هذا الأصل، إعلم أنّ لكل حقيقة من الحقائق المجردة البسيطة المظهِرة تعيُّنَ[٢] المواد والمتعيَّنة بها، وسواء[٣] كانت من الحقائق الكونية أو مما يُنسَب إلى الحق بطريق الاسمية والوصفية ونحوهما، لوازمَ وصفاتٍ ووجوها وخواصّ. وتلك الصفات وما ذُكِرَ هي أحكام الحقائق ونِسَبُها، فبعضها خواصّ ولوازم قريبة وبعضها بعيدة. فكل طالبِ معرفةِ حقيقةٍ كانت[٤] ما كانت لا بُدَّ وأن يكون بينه وبينها مناسَبةٌ من وجه ومغايَرةٌ من وجه. فحكمُ المغايرة يُؤْذِنُ بالفقد[٥] المقتضي للطلب، وحكم المناسبة يقتضي الشعور بما يراد معرفتُه.

والإنسان من حيث جمعيّتُه مغايرٌ لكل فرد من أفراد الأعيان الكونية، ومن[٦] كونه نسخةً[٧] من مجموع الحقائق الكونية والأسمائية[٨] يناسب الجميعَ. فمتى طلب معرفةَ شيء، فإنما يطلب[٩] بالأمر المناسب لذلك الشيء منه، لا بما يغايره. إذ لو انتفت المناسبة من كل وجه، لاستحال الطلب، إذ المجهول مطلقا لا يكون مطلوبا، كما أنّ ثبوت المناسبة أيضا من كل وجه يقتضي الحصولَ المنافي للطلب، لاستحالة طلب الحاصل. وإنما حصول الشعور بالشيء من حيثية بعض صفاته وعوارضه موجَبُ حُكم[١٠] المناسبة هو الباعثُ على طلب معرفة الحقيقة التي هي أصل تلك الصفة

(١) فصل ص.
(٢) بغير ش.
(٣) سواء ش.
(٤) ـــ حح.
(٥) بالبعد حح.
(٦) ومن حيث ش١.
(٧) نسخة جامعة ش.
(٨) والإلهية الأسمائية ص.
(٩) يطلبه ص.
(١٠) بالشيء من. . . حكم: ببعض الصفات والعوارض من جهة س حح ش.

المشعور بها[١] أولاً. فتطلب النفس أن تتدرج من هذه الصفة[٢] المعلومة أو اللازم أو العارض، ويتوسل بها إلى معرفة الحقيقة التي هي أصلها، وأصل غيرها[٣] من الخواصّ والعوارض المضافة إلى تلك الحقيقة.

فتركيب الأقيسة والمقدّمات طريق تصل به نفسُ[٤] الطالب بنظره الفكري إلى معرفة ما يقصِد إدراكَه من الحقائق. فقد يصل إليه بعد تعدّي مراتب صفاته وخواصّه ولوازمه تعدّيا علميا. وقد لا يُقدَّر له ذلك إما لضعف قوة نظره وقصورِ إدراكه المشارِ إلى سرّه فيما بعد أو لموانع أُخَر يعلمها الحق ومن شاء من عباده. وغايةُ مثلِ هذا أن يتعدى من معرفة خاصّة الشيء أو صفته أو لازمه البعيد أو القريب إلى صفة أو لازم آخَر له أيضا. وقد تكون الصفةُ التي ينتهي إليها معرفةً من تلك الحقيقة أقربَ نسبةً إلى الحقيقة من المشعور[٥] بها أولا المثيرةِ للطلب. وقد تكون أبعدَ على قدر المناسبة[٦] الثابتة[٧] بينه وبين ما يريد معرفته وبحسب حكم تلك المناسبة في القوة والضعف وما قدَّره الحق له. فمتى انتهت قوة نظره بحكم المناسبة[٨] إلى بعض الصفات أو الخواصّ ولم ينفُذ منها متعديا إلى كنه حقيقة الأمر، فإنه يطمئنّ مما[٩] حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب نسبة تلك الصفة منها

---

(١) بها لمناسبة بينها وبين حقيقة (صفة س) الشاه (الشاعر س) أي الطالب س١ ش.

(٢) الصفة، فالصفة المشعور بها إما أن يكون الشعور من حيث حقيقتها البسيطة المجردة الكلية أو من حيث صفة لها. والأول محال، لما تقرر من امتناع الشعور للقوة البشرية الجزئية بالحقائق البسيطة الكلية س١ ش.

(٣) وأصل غيرها: وإلى معرفة غيرها أيضا س حح ش.

(٤) ـــ ش.

(٥) مشعور ص.

(٦) مناسبة ص.

(٧) ـــ ش.

(٨) بحكم المناسبة: ـــ ش.

(٩) بما حح ش

ومن حيثها وبحسب مناسبة هذا الطالب معرفتَها منها ويظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علما بتلك الحقيقة. وهو في نفس الأمر لم يعرفها إلا من وجه واحد من حيث تلك الصفة الواحدة أو العارض أو الخاصّة أو اللازم. وينبعث غيرُه لطلب معرفة تلك الحقيقة أيضا بجاذِب مناسبةٍ خفية بينه وبينها من حيث صفة أخرى أو خاصّة. فيبحث ويفحص ويركِّب الأقيسة والمقدّمات ساعيا في التحصيل حتى ينتهي مثلا إلى تلك الصفة الأخرى. فيعرف تلك الحقيقة من وجه آخر بحسب الصفة التي كانت منتهى معرفته من تلك الحقيقة. فيحكم على أنّية الحقيقة[١] بما تقتضيه تلك الصفةُ وذلك[٢] الوجهُ، زاعما أنه قد عرف كنه الحقيقة التي قصد معرفتها، معرفةً تامة إحاطية. وهو غالط في نفس الأمر. وهكذا الثالث والرابع فصاعدا. فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواصّ والأعراض[٣] التي هي متعلَّقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كُنْهِهِ والمعرفة إيّاه والمميِّزة له عن غيره[٤] عندهم. فمتعلَّق إدراك طائفة يخالف متعلّق[٥] إدراك الطائفة الأخرى كما ولِما[٦] مرّ بيانه. فاختلف تعريفهم[٧] لذلك الأمر الواحد وتحديدهم له وتسميتهم إياه وتعبيرهم عنه. ومُوجِبُ ذلك ما سبق ذكرُه وكونُ المَدرَك به أيضا ــ وهو الفكر ــ قوةً جزئية من بعض قوى الروح الإنساني. فلا يمكنه أن يُدرِك إلا جزئيا مِثلَه لِما[٨] ثبت

---

(١) على أنية الحقيقة: على أنيته الحقيقية ش١.

(٢) وتلك حح ش (وذلك ش١).

(٣) والخواص والأعراض: والأعراض والخواص ش.

(٤) عن غيره: ــ س حح ش.

(٥) ــ س حح.

(٦) كما ولما: لما ش.

(٧) ــ ش.

(٨) بما ش.

عند المحققين من أهل الله وأهلِ العقول السليمة، أنّ[١] الشيء لا يُدرَك بما يغايره في الحقيقة، ولا يؤثّر شيءٌ فيما يُضادّه وينافيه من الوجه المُضادّ والمنافي[٢]، كما ستقف على أصل ذلك وسرّه عن قريب، إن شاء الله تعالى[٣]. فتدبَّرْ هذه القاعدةَ وتَفَهَّمْها، تَعرِفُ كثيرا من سرّ اختلاف الخلق في الله[٤] أهلِ الحجاب وأكثرِ أهل الاطّلاع والشهود، وتعرف أيضا سببَ اختلاف الناس في معلوماتهم، كانت ما كانت.

ثم نرجع ونقول: ولمّا كانت القوة الفكرية صفة من صفات الروح وخاصّة من خواصّه، أدركَتْ صفةً مثلَها، ومن[٥] حيث إنّ القوى الروحانية عند المحققين لا تغاير الروح، صحّ أن يُسلَّم للناظر أنه قد عرف حقيقيةً ما، ولكن من الوجه الذي ترتبط بتلك الصفة التي هي منتهى نظره ومعرفتِه ومتعلَّقُهما وترتبط الصفة بها، كما مرّ بيانه. وقد ذهب الرئيس ابن سينا الذي هو أستاذ أهل النظر ومقتداهم عند عثوره على هذا السرّ ــ إمّا مِن خَلفِ حجاب القوة النظرية بصحة الفطرة أو بطريق[٦] الذوق، كما يومئ إليه في مواضع من كلامه ــ إلى أنه ليس في قدرة البشر الوقوفُ على حقائق الأشياء، بل غايةُ الإنسان أن يدرك خواصّ الأشياء ولوازمها وعوارضها[٧]. ومثّل في[٨] تقرير ذلك أمثلةً جلية محقَّقة وبيَّن المقصود

(١) ــ ش.

(٢) المنافي ش.

(٣) ــ س.

(٤) الله من ش٢.

(٥) من س.

(٦) بصحة ص.

(٧) ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمان بدوي، تهران، ١٤٠٤، صفحة ٣٤، سطر ١٧ ــ ١٨.

(٨) ــ ش (في ش ٢).

بيان منصِفٍ خبير، وسيّما[١] فيما يرجع إلى معرفة الحق جل جلاله[٢]، وذلك في أواخر أمره بخلاف المشهور عنه في أوائل كلامه. ولو* لا أنّ القصد الإيجاز لسردتُ هنا كلامه فيما ذكرنا وتقريراته ولكن اكتفيتُ من ذلك على الإلماع ثقةً بمعرفة الواقف على هذه المسائل[٣]، لأنّ غاية ذلك بيانُ قصور القوة الإنسانية من حيث فكرها عن إدراك حقائق الأشياء. وقد سبق في أول هذا التمهيد ما يستدِلّ به اللبيب على هذا الأمر المشار إليه وعلّتِه وسببِه وغيرِ ذلك من الأسرار المتعلّقة بهذا الباب، وسنزيد في بيان ذلك، إن شاء الله تعالى[٤]، فنقول:

كل ما تتعلّق[٥] به المدارك العقلية والذهنية والخيالية والحسية جمعا وفرادى، فليس[٦] بأمر زائد على حقائق مجردة بسيطة تألفت بوجود واحد غير منقسم، فظهرت لنفسها، لكن بعضها في الظهور والحُكم والحيطة والتعلّقِ تابع للبعض. فتُسمَّى المتبوعة لِما ذكرنا من التقدم، حقائقَ وعللا ووسائطَ بين الحق وما يتبعها في الوجود وما[٧] ذكرنا، وتُسمَّى التابعة خواصَّ ولوازم وعوارض وصفات وأحوالا ونِسَبا ومعلومات[٨] ومشروطات ونحو ذلك. ومتى اعتُبرت هذه الحقائقُ مجردة عن الوجود وعن ارتباط بعضها بالبعض ولم يكن شيء منها مضافا إلى شيء أصلاً، خلت عن كل اسم وصفة ونعت وصورة وحكم خُلوًّا بالفعل لا بالقوة. فثبوت الاسم والنعت والوصف بالتركيب والبساطة والظهور والخفاء

(١) سيما ش.
(٢) جل جلاله: ـــ ص.
(٣) ولولا أنّ القصد... المسائل: ـــ س حح ش.
(٤) ـــ س.
(٥) يدرك ش (يتعلق ش ١).
(٦) فإنه ليس ص.
(٧) وفي ما ش.
(٨) ـــ ش.

والإدراك والمَدْرَكية والكلية والجزئية والتبعية[١] والمتبوعية وغير ذلك ـ مما نبّهنا عليه وما[٢] لم نذكره ـ للحقائق[٣] المجرّدة إنما يصح ويبدو[٤] بانسحاب الحكم الوجودي عليها أولاً، ولكن من حيث تعيّن الوجود بالظهور في مرتبةٍ ما وبحسبها أو مراتب ـ كما سنزيد في بيان ذلك، إن شاء الله تعالى[٥] ـ وبارتباط أحكام بعضها بالبعض وظهورِ[٦] أثرِ بعضها بالوجود في البعض ثانيا. فاعلم ذلك!

فالتعقّل والشهود الأول[٧] الجُمَليّ للحقائق المتبوعة يفيد معرفة كونها معانِيَ مجردة، من شأنها إذا عُقلت متبوعة ومحيطة أن تَقبَل صورا[٨] شتّى وتقترن بها لمناسبة ذاتية بينها وبين الصور القابلة لها ولآثارها والمقترنة بها. وهذه المناسبة هي حكم الأصل الجامع بينها[٩] والمشتمل عليها[١٠]. وقد سبقت الإشارة إليها. والتعقّل والشهود الأول الجُمَلي للحقائق التابعة يفيد معرفةَ كونِها حقائق مجرّدة لا حكم لها ولا اسم ولا نعت أيضا، لكن من شأنها أنها متى ظهرت في الوجود العيني، تكون أعراضا للجواهر والحقائق المتقدمة المتبوعة وصورا وصفات ولوازم ونحو ذلك. والصورة عبارة عما لا تُعقَل تلك الحقائقُ الأُوَل ولا تَظهَر إلا بها. وهي، أعني الصورة، أيضا اسم مشترك يُطلَق على حقيقة كل شيء جوهرا

---

(١) التابعية ش ٢.
(٢) ومما ش.
(٣) نذكره ـ للحقائق: يذكر ـ الحقائق حح.
(٤) يبدوا س.
(٥) ـ حح.
(٦) فظهور س ش.
(٧) الا حح.
(٨) صور س حح.
(٩) بينهما ش.
(١٠) عليهما ش.

كان أو عرضا أو ما كان، وعلى نفس النوع والشكل والتخطيط أيضا، حتى يقال لهيئة الاجتماع صورة، كصورة الصف والعسكر، ويقال «صورة» للنظام المستحفَظ، كالشريعة. ومعقوليةُ الصورة في نفسها حقيقة مجردة كسائر الحقائق.

وإذا عرفتَ هذا في الصور المشهودة على الأنحاء المعهودة، فاعرف مثله في المسمَّى مَظْهَراً إلهيّاً، فإنّ التعريف الذي أشرتُ إليه يعُمّ كلَّ ما لا تَظْهَرُ الحقائقُ الغيبية من حيث هي غيب، إلا به. وقد استبان لك من هذه القاعدة ـ إن تأملتَها حق التأمل ـ أنّ الظهور والاجتماع والإيجاد والإظهار والاقتران والتوقف والمناسبة والتقدم والتأخر والهيئة والجوهرية والعَرَضية والصورية وكونَ الشيء مَظهَرا أو ظاهرا أو متبوعا أو تابعا ونحو ذلك كُلَّها معانٍ مجرّدة ونِسَب[1] معقولة. وبارتباط بعضها بالبعض وتألفها بالوجود الواحد الذي ظهرت به لها[2] ـ كما قلنا ـ يظهر للبعض على البعض تفاوتٌ في الحيطة والتعلّق والحكم والتقدم والتأخر بحسب النِسَب[3] المسمّاة فعْلا وانفعالا وتأثيرا وتأثّرا[4] وتبعية ومتبوعية وصفة وموصوفية ولزومية[5] وملزومية ونحو ذلك مما ذكر. ولكن وجود الجميع وبقاءه إنما يحصل بسريان[6] حُكم الجمع الأحدي الوجودي الإلهي المُظهِر لها، والظاهرةُ الحكمُ في حضرته بسرّ أمره وإرادته.

وبعدَ أن تقرّر هذا، فاعلم أنّ معرفة حقائق الأشياء من حيث بساطتها

---

(١) ونسب واعتبارات ص.
(٢) إنيتها ش ٢.
(٣) النسب والأحوال المناسبة في البعض ص.
(٤) وتأثيرا وتأثرا: وتأثرا وتأثيرا ش.
(٥) لازمية س حح ش.
(٦) لسريان ش.

وتجردها في الحضرة العلمية الإلهية الأحدية[١] الآتي حديثُها متعذر [كذا]. وذلك لتعذر إدراكنا شيئا من حيث أحديتنا، إذ لا يخلو من أحكام الكثرة أصلاً. فإنّا لا نعلم شيئا من حيث حقائقنا المجردة ولا من حيث وجودنا فحسب، بل من حيث اتصاف أعياننا بالوجود وقيام الحياة بنا والعلم وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبين الشيء الذي نروم إدراكه بحيث يكون مستعدا لأن يُدرَك. فهذا أقل[٢] ما تتوقف معرفتنا عليه، وهذه جمعيةُ كثرةٍ[٣].

وحقائق الأشياء في مقام تجردها وحدانية بسيطة. والواحد والبسيط[٤] لا يُدرِك إلا واحد وبسيط[٥]، كما أومأتُ إليه من قبل وعلى ما سنوضح[٦] سرَّه عن قريب، إن شاء الله تعالى[٧]. فلم نعلم[٨] من الأشياء إلا صفاتها وأعراضها من حيث هي صفات ولوازم لشيءٍ ما، لا من حيث حقائقها المجرّدة. إذ لو أدركنا شيئاً من حيث حقيقته، لا باعتبار صفة له أو خاصّة أو لازم أو عارض، لجاز إدراك مثلِه، فإنّ الحقائق من حيث هي حقائق متماثلة، وما جاز على أحد المثلين، جاز على الآخر مثلُه. والمعرفة الإجمالية المتعلّقة بحقايق الأشياء لم تحصل إلا بعد تعقّلها من كونها متعيّنة بما تعيّنت به من الصفات[٩] أو الخواصّ أو اللوازم، كما عرفنا الصفة من حيث تعيّنها بمفهوم كونها صفة لموصوفٍ ما. فأمّا كنه

---

(١) الإلهية الأحدية: ــ س حح ش.

(٢) أول س ش.

(٣) كثيرة ش.

(٤) البسيط حح ش.

(٥) بسيط ش.

(٦) سيوضح س حح.

(٧) ــ ص س.

(٨) تعلم س: يعلم حح.

(٩) الصفات أو الصفات ص.

الحقائق من حيث تجردها، فالعلم بها متعذر إلا من الوجه الخاصّ بارتفاع حُكم النِسَب والصفات الكونية التقييدية من العارف حالَ تحقُّقه بمقام «كنت سمعه وبصره»[١] وبالمرتبة التي فوقها المجاورة لها المختصة بقرب الفرائض، كما سنومىء إلى سر ذلك، إن شاء الله تعالى[٢]. ولهذا السرّ الذي نبّهتُ على بعض أحكامه أسرارٌ أُخَر غامضة جدا يعسر تفهيمها وتوصيلها[٣]، أحدها حكم تجلي الحق الساري في حقائق الممكنات الذي أشار شيخنا الإمام الأكمل ــ رضي الله عنه ــ إلى خاصّة من خواصّه متعلّق[٤]، بما كنا فيه، وذلك في قصيدة إلهية يناجي فيها ربَّه يقول في أثنائها[٥]: [من البسيط]

ولست أدرك من شيء حقيقته   وكيـف أدركـه وأنتـم فيـه[٦]

والشر* فيه أنّ التعيّن تحديد وكل ما سوى الحق متعيّن ومنضبط في التعقّل إلا الحق سبحانه من حيث ذاته وإطلاقه. فإنه غير متعيّن بأمرٍ منضبطٍ للعقول، فهو عند المحققين مع كل متعيّن لكن غير متعيّن، وهذا أيضا من مقامِ «ليس كمثله شيء». ومنه يُعرَف سرُّ المعية الإلهية التي وردت بها الإخبارات الإلهية. فاعلم ذلك[٧].

فلمّا وقف المؤهّلون للتلقي من الجناب الإلهي المعتلي على مرتبة

---

(١) ونسنك: المعجم المفهرس، الجزء الثاني، ليدن ١٩٤٣، صفحة ٥٤٠ «فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به».

(٢) سنومىء.. تعالى: نبهنا الحق على ذلك بواسطة الرسول الكامل وعاين مصداقه كل من تحقق بتبعيته وورثه دون ريب ولا شبهة ص.

(٣) وتوصلها حح: وتوضيحها ش ٢.

(٤) معلق س.

(٥) أثنائه ش.

(٦) ابن العربي: ديوان بولاق ١٢٧١، صفحة ١٨٠، سطر ٢٠.

(٧) والشر فيه أن... ذلك: ــ س حح ش.

الأكوان والوسائط، على هذه المقامات والمنازل[١] وتعدّوا بجذبات العناية الإلهية ما فيها من الحجب والمعاقل، شهدوا في أوّل أمرهم ببصائرهم أنّ صورة العالَم مثالٌ لعالَم المعاني والحقائق. فعلموا أنّ كل فرد من أفراد صورةٍ[٢] مَظْهَرٍ ومثالٌ لحقيقةٍ معنوية غيبية وأنّ نسبة أعضاء الإنسان الذي هو النسخة الجامعة، إلى قواه الباطنة نسبةُ صورِ العالَم إلى حقائقه الباطنة، والحكم كالحكم. فحالُ بصر الإنسان بالنسبة إلى المبصَرات كحال البصيرة[٣] بالنسبة إلى المعقولات المعنوية والمعلومات الغيبية. ولمّا عجز البصر عن إدراك المبصَرات الحقيرة، مثلِ الذّرّات والهَباءات ونحوهما، وعن المبصَرات العالية[٤]، كوسط قُرص الشمس عند كمال نوره، فإنه يَتخيل فيه سوادا لعجزه عن إدراكه ــ مع أنّا نعلم أنّ الوسط منبع الأنوار والأشعة ــ ظهر أنّ تعلُّق الإدراكِ البصري بما في طرفي الإفراط والتفريط من الخفاءِ التام والظهور التام متعذرٌ، كما هو الأمر في النور المحض والظلمة المحضة في كونها حجابين، وأنّ بالمتوسط بينهما الناتجِ منهما ــ وهو الضياء ــ تَحصُل الفائدة، كما* ستعرفه، إن شاء الله[٥]. فكذلك العقول والبصائر إنما تُدرِك المعقولات والمعلومات المتوسطة في الحقارة والعلوّ، وتعجز عن المعقولات الحقيرة، مثلِ مراتب الأمزجة والتغيرات الجزئية على التعيين والتفصيل، كالنَماء والذبول في كل آن، وعن إدراك الحقائق العالية القاهرة أيضا[٦]، مثلِ ذات الحق جل جلاله وحقائقِ أسمائه وصفاته إلا بالله، كما ذكرنا. ورأوْا أيضا أنّ من الأشياء ما تعذّر عليهم إدراكُه للبُعد المفرِط، كحركة الحيوان الصغير من

(١) المقامات والمنازل: المنازل والمقامات ش.

(٢) صورة العالم ص.

(٣) الحسية ش ٢.

(٤) العالية أيضا ص.

(٥) الله تعالى حح// كما... الله: ــ ص.

(٦) ــ ص.

المسافة البعيدة وكحركة جِرم الشمس والكواكب في كل آن. وهكذا الأمر في القُرب المفرِط، فإنّ الهواء لاتصاله بالحَدَقة يتعذر إدراكُه وكنَفْس الحَدَقة[١]. هذا في باب المبصَرات. وفي باب المعقولات والبصائر كالنفس التي هي المُدرِكة من الإنسان وأقربُ الأشياء نسبةً إليه، فيدرك الإنسان غيرَه ولا يدرك نفسه وحقيقته. فتحقق بهذا الطريق أيضا عجز البصائر والأبصار عن إدراك الحقائق الوجودية الإلهية والكونية وما يشتمل عليه من المعاني والأسرار. وظهر أنّ العلم الصحيح لا يحصل[٢] بالكسب والتعمل ولا تستقل القُوى البشرية بتحصيله ما لم يجد الحقّ[٣] بالفيض القدسي الغيبي والإمداد بالتجلي النوري العلمي الذاتي[٤]، منحنا الله وسائر الإخوان ذلك على الوجه الأكمل وسلوك سبيل الأمم الأعدل[٥].

فصل في تتميم ما سبق ذكره في التمهيد والتقريراتِ المتقدمة ويتلوه ذكر المسائل التي قَدَّمَت هذه المقدماتِ كالتوطئة لإيرادها والتِماسُ بيانِ حقائقها بالبراهين التي يُعوَّل عليها المسؤول منه الجواب عنها ــ نفع الله به[٦].

وبعد: فإنّ الحق سبحانه[٧] كما أنه أظهر في الوجود أشياءَ وأخبر أيضا على لسان الكُمّل من صفوته بأمور عجزت عقولُ أولي الألباب عن معرفة أسرارها وفهم جليّة الأمر فيها على ما هي عليه في نفسها وعلى نحو ما يَعلَمُه الحق سبحانه[٨]، فكذلك قد أبان أيضا عن أمور

(١) الحدقة أيضا ص.
(٢) يحصل به اي ش.
(٣) الحق تعالى ص.
(٤) إلى هنا عن الإعجاز البيان.
(٥) وسلوك... الأعدل: ــ س حح ش.
(٦) بها ش.
(٧) تعالى ش.
(٨) سبحانه وتعالى ش.

استجْلَتها[١] عقولُ الألبّاء وعرفت جلية الأمر فيها بأوّل وهلة تارة وبتأمل[٢] وتدبُّر أخرى. فكان من جملة ما أبان وأخبر مما استقلت العقول بإدراكه أنّ للإيمان به[٣] ثلاثَ مراتب: أولى ووسطى وعليا. وكذلك الأمر في الهداية والتقوى والإحسان، الذي أخبَرَنا أنه كناية عن مقام الحضور والمعاينة الصحيحة. وهكذا فَعَلَ في تعريف غير ما ذكرنا من الصفات. فمن جملة تنبيهاته على ذلك في كتابه العزيز قولُه[٤]: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ[٥] فِيما طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [سورة ٥، آية: ٩٣]. وقال في موضع آخر: وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى [سورة ٢٠، آية: ٨٢]، ولا يتوب أحد ويُقبِلُ على جناب الحق[٦] ويَتجلى بالأعمال الصالحة إلا بعد[٧] الاهتداء. فدَلَّ بما أخبر أنّ هذه الهداية ليست هي الأُولى ومن هذا الباب قوله تعالى[٨]: وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ [سورة ٦٤، آية: ١١]، وقوله: وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ [سورة ٢، آية: ٢٨٢]، وقوله في أهل الكهف: أَنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ [سورة ١٨، آية: ١٣]. وهذه كلها مما تُدرِكُ العقولُ بأيسر تأمل صحّتَها، فإنّ العقول تَعرف أنّ لكل وصفٍ جميلٍ كمالا أول[٩] هو أقلُّ حظِّهِ منه ورتبة ثانية متوسطة

---

(١) استجلبها حح.
(٢) وتأمل ش.
(٣) ـــ ص.
(٤) ـــ ش.
(٥) ـــ ش.
(٦) الحق سبحانه ص.
(٧) بقدر ش ١.
(٨) ـــ س حح.
(٩) كمالا أول: كمال أول س حح ش.

ورتبة ثالثة هي غايته الكلية. وليس بعد الغاية إلا درجات متعقّلة[١] في الأكملية[٢]. وكما جَعَلَ لِما ذكرنا من الصفات مما ذكره الحق سبحانه ثلاث مراتب تنبيهاً لنا[٣] على أنّ الأمر هو كذلك في جميع الصفات، فكذلك جعل للعلم[٤] الذي هو أشرف الصفات درجات ثلاث[٥] في مرتبة كماله، بعضها أعلى وأتم من البعض، سَمَّى إحداها[٦] علمَ اليقين والثانية عينَ اليقين والثالثة حقَّ اليقين. وجعل لكل مرتبة من هذه الثلاثة قوما تلك المرتبة غايتُهم ومنتهى ترقيهم في رُتَب العلم. فجدير بمن أعرب لسان حاله أنه من أصحاب النفوس الشريفة المستعدّة للتحقق بالكمال الحقيقي لا النِسْبي وأبان عن همة عالية تُناسب نفسَه الشريفة أن يطلب الترقي في درجات أوصاف الكمال حتى ينتهي[٧] إلى أعلى مراتبها، وسيّما في درجات الكمال العِلمي الذي نيطت به السعادة باتّفاق من العقول والشرائع على كل حال، سيّما العلم المتعلّق بالله ثم بأشرف لوازم ذاته وما أشرنا إليه آنفا. هذا إن سُلِّم له ذلك وكان مُحِقًّا في زعمه أنه بلغ أوّلَ درجات الكمال العلمي أن يتشوف[٨] الانتقال من درجة علمه اليقيني[٩] إلى عينه ثم إلى حقه. وكذلك يجب على الفائز بمقام عين اليقين بعد تعدّي درجة علم اليقين أن يروم الانتهاء إلى حق اليقين الذي من جملة أحكامه طلبُ الجمع بين ما يُنتِجه البرهانُ وبين ما يُثمِره العيانُ. وهذا أحد

(١) درجات متعقلة: الدرجات المتعلقة ش: الدرجات المتعلقة ش ٢.

(٢) في الأكملية: بالأكملية ومتعقلة فيها ص.

(٣) ــ ش.

(٤) العلم ش.

(٥) ثلثا ص: ثلاثة س: ثلثة حح.

(٦) أحدها س: أحدهما حح.

(٧) تنهي ش.

(٨) يتشوق حح.

(٩) علمه اليقيني: علم اليقين ش.

الموجِبات لإنفاذ[١] هذا الإبرام وترجح[٢] الإقدام عليه بعد الإحجام رجاءً للفوز بهذا المرام والسلام.

---

(١) لإنفاد حـ.
(٢) وترجيح س.

[الأسئــلة]

مبدأ الشروع في سرد المسائل. وبعد: فهذه بعض المسائل التي كان قديما قد اعتاص[1] على الداعي في بداية تحصيله وشبابه كشفُ سرها ومعرفةُ جلي أمرها ولم* يحصل له من كلام أهل البحث والتحصيل فيها إما لقصور إدراكه أو لتعارُض أقاويلهم فيها ردًا أو تقريرا مع عدم براءة تلك الأقاويل من شين الشكوك والاحتمالات ما يَشفي عليلا أو يوضح إلى معرفة مضمون هذه المسائل سبيلا. فلمّا أيس من حصول المراد من أقاويل أهل البحث والتحصيل وتوجه إلى الحق بالتعرية والافتقار على نحو ما استفاده من نصايح أولي الأيدي والأبصار اجتذبه الحق بعنايته إليه وعرّفه بعد التحقيق بمعرفته بكل ما قد كان اعتاص[2] عليه إلى غير ذلك، بل مما لم يخطر ببال بل يتحقق بذوقه وشهوده بعد تجاوز مرتبتَي البحث والمقال. فأحبّ بعد ذلك كما قلنا من حيث عدم اقتناع الهمة بالمحصول، أن يستزيد من فضله سبحانه الذي هو للصفوة من عباده مبذول، اختار بحكم حالته البرهانية السؤالَ عن هذه الأمور من الجناب المولوي الذي هو بأنواع صورة الإفادة قيّم وجدير، عسى أن يعرف بما يقتضيه الرأيُ الصائبُ فيها ويُبيِّنه على البراهين التي يُعوَّل عليها ويستند الحكمُ والاختيارُ إليها، عساه يجمع كما سبقت الإشارةُ إليه بين الطمأنينتَين البرهانية والعيانية والدلائل العقلية والربانية. ففي ذلك مزيدُ وضوحٍ وكمالُ تحـقُّق رافعٌ لأنواع الاشتباه. وإنّ بَذْلَ مثل هذا ممن يقدر عليه لَمِنْ أعْظَمِ مَعونةٍ يكون في سبيل الله، وهو المسؤل سبحانه أن يُجلِيَ وراء الإرشادَ المولوي ظُلَمَ الشكوك الدوامس

---

(١) اعتاض ص: انتخبت قراءتي من عدة نسخ ومنها برلين وليدن.

(٢) أيضا.

ويَجْلُوَ بمَراشده هياكلَ الفصل والمكرمات الرواسس بفضله وطَوْله[١].

المسألة الأولى: هل ثبت عندكم أنّ وجود واجب الوجود[٢] أمرٌ زائد على حقيقته أم وجودَه عينُ ماهيته وإن ليست له حقيقة وراء الوجود؟ وما البرهان المُوضح تحقيقَ[٣] ذلك؟ فإنّ جميع ما ذكر في تقرير[٤] كل واحد من الأمرين غير تام ولا مُقنِع للّبيب، لأنه إن قيل بأنّ وجوده عين حقيقته اعتمادا ورضى بما ذكره[٥] جماعةٌ في تقرير ذلك، فلقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ وجود الحق عين حقيقته، ويدل على ذلك[٦] من وجوه. منها أنه من البيِّن أنّ مفهوم الوجود من حيث تعيُّنه في تعـقُّلنا مفهوم واحد. وهذا المفهوم من حيث إنه هو مع قطع النظر عن كل ما سواه إما أن يَقتَضِيَ أن يكون عارضًا لماهية شيء من الماهيات، أو* يقتضي أن لا يكون عارضًا لها[٧]، أو لا يقتضي واحدا من القسمين. فإن كان الأول، وجب أن يكون كل وجود عارضا لماهيته، أو له صلاحيةُ ذلك. فوجود[٨] واجب الوجود يكون صفة لحقيقته. وإن كان الثاني، وجب أن لا يكون شيء من الوجودات[٩] المتعقَّلة عارضا لشيء من الماهيات. فإما أن[١٠] لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة، أو تكون[١١] موجودة لكن وجودها نفس

(١) ولم يحصل له من كلام أهل البحث والتحصيل... وطوله: ــ ته س حح ش.

(٢) وجود... الوجود: وجود الواجب ته.

(٣) في تحقيق ته.

(٤) تحقيقَ ص ته.

(٥) ذكروه ص ته.

(٦) دلائل ته.

(٧) أو يقتضي أن... لها: أو لا يقتضي ذلك س حح: ــ ته.

(٨) ووجود حح.

(٩) الموجودات ص.

(١٠) لأن ته.

(١١) أو تكون: أو أن كانت ص ته.

حقيقتها وحينئذ لا يكون مفهومُ الوجود مفهوما واحدا. وقد فرضناه مفهوما[١] واحدا. هذا خُلْف. وإن كان الثالث، فحينئذ لا يصير[٢] وجود[٣] واجب الوجود مجردا عن الماهية إلا لسبب[٤] منفصل، فيكون[٥] واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره[٦]، هذا خُلْف.

الوجه[٧] الآخر أنّ كلّ عاقل يَجزِمُ بأنّ لوجود الواجب[٨] تعيُّنا في تعقّله يستلزم ذلك التعيّنُ والتعقّلُ سلبَ أشياءَ شتى عنه[٩] وإثباتَ أمور شتى أيضا له، هذا مع اتّفاق جميع العقلاء بأنّ حقيقته مجهولة. فلو كان وجوده عينَ حقيقته لكان معلومَ الحقيقة[١٠]. إذ[١١] لا جائز أن يقال بأنه معلوم الذات من وجه مجهول من آخر، لأنه يلزَم[١٢] من ذلك أن يُتعقل في ذاته[١٣] جهتان مختلفتان. وهذا باطل، فإنّ* الاتّفاق واقع بأنه لا جائز أن يُتعقل فيها جهاتٌ مختلفة متعددة لِما ثبت[١٤] أنه واحد من جميع الوجوه. ولا شكّ في أنّ اختلاف الجهات في[١٥] الشيء ينافي صرافة وحدته. وأيضا

---

(١) ـــ ته.
(٢) يكون س حح ش.
(٣) وجودها ص.
(٤) بسبب ش.
(٥) فلا يكون س حح ش.
(٦) واجب الوجود لغيره: لذاته، بل بغيره س حح ش.
(٧) والوجه ته.
(٨) واجب الوجود حح.
(٩) أشياءَ شتى عنه: أشياء عنه شتى ص.
(١٠) معلوما حقيقةً س حح ش.
(١١) فإنّ الاتفاق واقع بأنه س حح ش.
(١٢) يتمثل ته.
(١٣) في ذاته: فيه س ش.
(١٤) فإنّ الاتفاق... ثبت: لثبوت س حح ش.
(١٥) ـــ ش.

فلو عُلِمَ على[١] هذا الوجه لعُلمت[٢] حقيقته. وهذا باطل أيضا[٣] لاتّفاقهم بأنّ[٤] حقيقته مجهولة. فدل ما ذكرنا على[٥] أنّ وجوده زائد على حقيقته.

والوجه الآخر أنّ كونه مبدأً لغيره إما أن يكون لأنه وجود أو لأنه وجود مع سلب. والأول باطل، وإلا لكان كل وجود كذلك. والثاني باطل[٦] وإلا لكان السلب جزءًا من علة الثبوت.

والوجه الآخر أنهم قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمُها واحدا. ثم إنهم بنوا على هذه المقدمة مسائل، منها إبطال القول بكون الخلاء بُعدا مجرّدا. فقالوا: طبيعة البعد طبيعة واحدة[٧]. فإن كانت مجرّدة، فليكن كذلك في الكل، فالجسم[٨] بُعد مجرّد، هذا خُلْف. وإن كانت مادّية، فليكن كذلك في الكل. فالخلاء يمتنع[٩] أن يكون بُعدا مجرّدا[١٠]. وأيضا قالوا: لمّا ثبت في الأجسام التي تُقُبِّلَ الفصلُ أنّ جسميّتها محتاجة إلى المادّة، وجب في كل جسمية أن تكون محتاجة إلى المادّة. وإذا وضح هذا، فيقال: أما الوجود من حيث هو وجود، فحقيقته واحدة. فإن افتقرت إلى[١١] الماهية، فليكن كذلك في الكل. وإن استغنت

---

(١) من ص.
(٢) لعُلم حح ش.
(٣) باطل أيضا: محال س حح ش.
(٤) على أن س حح ش.
(٥) ـــ ته س حح ش (على ش ٢).
(٦) وإلا . . . باطل: ـــ ته.
(٧) واحد ته.
(٨) في الكل، فالجسم: في الجسم ته.
(٩) لا يمتنع س.
(١٠) ـــ ته.
(١١) افتقرت إلى: استغنت عن ش.

عن[١] الماهية[٢]، فليكن كذلك في الكل. هذا[٣]. وقد يقال في الجواب: الوحدة والكثرة ونحوهما غير مفتقرة إلى المادّة مع أنّ لها صلاحيةَ أن ترتبط بالمادّة تارة وتتجرد عنها أخرى فتعقل[٤] مجرّدة عنها. فمن الجائز أن يكون شأن الوجود كذلك، غير أنه على تقدير صحة ذلك لا يتحصّل من جميع ذلك برهان ولا أمر يَجزِمُ بصحّته عاقلٌ.

ومما يؤيد ما ذكرنا ما اعترف به الشيخ الرئيس خاتم الحكماء وخلاصة العقلاء[٥]، وهو ما كنا اخترنا الإعراض عن ذكره كما سبقت[٦] الإشارة إليه[٧]. ثم استدركنا الأمر هنا لِما رأينا من مسيس الحاجة إليه. فألْمعنا باليسير مما ذُكِرَ، وذلك قوله[٨]: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. فإنا لسنا نعرف من الأشياء إلا خواصها ولوازمها والأعراض. ولا نعرف الفصول المقوّمة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواصّ وأعراض ولوازم. فلا نعرف حقيقة الأوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا نعرف حقيقة الأعراض»[٩]. ثم مثّلَ[١٠] في ذلك أمثلةً[١١] واضحة، وقرّر ما قصد تقريرَه.

---

(١) استغنت عن: افتقرت إلى ش.
(٢) عن الماهية: عنها ته.
(٣) هذا خُلْف ص.
(٤) وتتجرد.. فتعقل: وأخرى تعقل س حح ش.
(٥) وخلاصة العقلاء: ــ ص.
(٦) سبق ص.
(٧) ــ ش.
(٨) حيث قال س حح ش.
(٩) ابن سينا: التعليقات، صفحة ٣٤، سطر ١٧ ــ ٢١.
(١٠) نمثل حح.
(١١) بأمثلة ته س حح ش.

ثم قال فيما يختصّ بحقيقة الحق التي جعلنا[١] السؤال عنها مَحتِداً لبقية المسائل، فقال: «نحن لا نعرف حقيقة الأوّل[٢]. إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو لازم من لوازمه، لا حقيقته. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازمَ أُخر، كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته إن كان يمكن[٣] إدراكها هو الموجود[٤] بذاته، أي الذي له الوجود بذاته. لكن معنى قولنا، الذي له الوجود لذاته، إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليست حقيقته نفس الوجود ولا ماهيةً من الماهيات، فإنّ الماهيات يكون لها الوجود خارجا عن حقائقها. وهو في ذاته علة الوجود. وهو إما أن يدخل الوجودُ في تحديده دخولَ الجنس والفصل في تحديد البسائط على حسب ما يفرضهما[٥] لها العقل، فيكون الوجود جزءًا من حدّه لا من حقيقته كما أنّ الجنس والفصل أجزاء لحدود البسائط لا لذواتها. وإما أن[٦] تكون له حقيقة فوق الوجود، و[٧]الوجود من لوازمها»[٨]. ثم قرّر هذا المعنى أيضا[٩] بطرز آخر، فقال: «لا يمكن للإنسان أنَ يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفة[١٠] الأشياء هو الحس. ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعضَ لوازم الشيء وأفعالِه وتأثيراتِه وخواصِّه. فيتدرج من ذلك إلى معرفته

---

(١) عقلنا س ١ ش ١.
(٢) الأول تعالى وتقدس ته.
(٣) ممكن س ش ١.
(٤) الموجد ش ١.
(٥) يفرضها س ش (يفرضهما ش ١).
(٦) أن لا ته.
(٧) يكون س حح ش.
(٨) ابن سينا: تعليقات، صفحة ٣٥، سطر ٦ ــ ١٤.
(٩) ــ ته.
(١٠) معرفته س.

معرفةً مجمَلةً غير محقَّقة، وربما لم يعرف من لوازمه إلا اليسير. فإن قيل إنه عرف أكثرها إلا أنه لا يلزم أن يعرف لوازمها كلها ولو كان يعرف حقيقة الشيء، ثم ينحدر[1] من معرفة حقيقته إلى لوازمه وخواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس[2] مما يجب أن يكون عليه»[3].

ونحن نقول: إنَّ مِنْ[4] مقتضى الذوق الصحيح الذي خطىٰ به أهلُ الحق منه[5] سبحانه أنّ[6] مبدأ معرفتهم معرفة الحق، لكن بالحق لا بقواهم وعقولهم. فإذا[7] عرفوا الحق بالحق، عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيث ما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يُطلِعهم عليه[8] دفعة أو بالتدريج. ولهذا يستحيل عندنا أن يعرف أحدٌ حقيقةَ شيء، ما[9] لم يعرف الحق. والحق في كل متعيّنٍ عقلا أو ذهنا أو حسا غيرُ متعيّن ولا ممازج ولا مماثل ولا بعيد[10] إلا من حيث امتياز حقيقته عن كل شيء بما[11] ذكرنا و[12] بأمور أُخر معلومة للمحققين على سبيل الحصر.

---

(١) ينحذر س.
(٢) بعكس ته.
(٣) ابن سينا: تعليقات، صفحة ٨٢، سطر ٨ ـ ٤١.
(٤) ـ ص ته.
(٥) الحق منه: الذوق ته: ـ حح.
(٦) من أن ته: كون س حح ش (أن ش ١).
(٧) وإذا ص: فإن ته.
(٨) على ته.
(٩) ما ما س حح ش.
(١٠) مقيد ش ٢.
(١١) مما س حح ش (بما ش ١).
(١٢) أو ش.

وقد ذكرنا قبل هذا على سبيل التلويح في التمهيد[١] أنّ تعيّن الحق ــ سواء قيل بأنّ وجوده زائد على حقيقته أو أنّ وجوده عَيْنُ حقيقته ــ في تعقّل كل عاقل لا يمكن أن يكون مطابقا لما هو الحق عليه في نفسه ولا لتعيّنه عند نفسه من حيث ما يمتاز عن[٢] سواه إن اقتضى علمُه بنفسه ذلك، أعني الامتياز[٣]. وإذا لم يكن هذا[٤] النوع من التعقل مطابقا لما هو الأمر عليه فكل حكم يترتب على هذا التعقل ويضاف* إلى الحق سلبا أو إثباتا إنما هو مضاف إلى هذا التعقّل[٥] والتعيّنِ المتشخص في تصور العاقل. ليس ثابتا للحق من حيث علمه بنفسه، ولا مسلوبا عنه بدون هذا الاعتبار، إذ لا مطابَقة، فلا عِلم فلا[٦] حُكم يصح[٧] على الحق للعقل من هذا الوجه. فحينئذ سواءٌ قولُ مَن يقول[٨] بأنّ وجود الحق عين حقيقته وقولُ[٩] مَن يقول[١٠] بأنّ وجوده من لوازم حقيقته، لا يحصُل من الأمرين تحقيقٌ[١١] إذ لا يتِمّ تقريرُ كل واحد من الأمرين[١٢].

المسألة الثانية: هل الماهياتِ الممكنة مجعولة أو غير مجعولة؟ وعلى

---

(١) تمهيد ش.
(٢) عما ص: عنه ته.
(٣) أعني الامتياز: التمييز س حح ش.
(٤) ذلك ته.
(٥) ويضاف... التعقل: ــ ته.
(٦) ولا ش.
(٧) فصح ته.
(٨) قول من يقول: قيل س حح ش.
(٩) وبين ته.
(١٠) أو قيل س حح ش.
(١١) لا يحصل ... تحقيق: ــ ص ته.
(١٢) الأمرين. فافهم س حح ش: الأمرين والسلام ته.

كلا[١] التقديرين، فهل هي من كونها ماهيات فقط[٢] أمور[٣] وجودية بمعنى أنّ لها ضربا من الوجود أو هي أمور عدمية؟

إن كانت غير مجعولة، فلا جائز أن تكون وجودية، لأنه يلزم من ذلك مساوقتها للواجب في وجوب الوجود الذاتي وفي[٤] صرافة الوحدة الذاتية، ولم يكن حينئذ ممكنة، بل واجبة لخلوّها[٥] عن وصف الإمكان والفقر المستلزم لاستفادة الوجود من الغير. وأيضا فاتصافها بالوجود ثانيا ــ إن كان بنفس الوجود الأوّل ــ كان تحصيلا للحاصل. وإن كان بوجود ثان مغايرٍ للوجود الأول ــ فذلك أيضا باطل. لأنّ التقدير تقديرُ أنّ الممكنات ليس لها إلا وجود واحد يَشترِك فيه جميعُها. فإنّ استكمال الممكن إنما هو بالوجود المستفاد من الواجب. وعلى تقدير صحّة ما ذُكِرَ، يلزم انتقالُ جميع الممكنات من حالة الوجوب إلى حالة الإمكان ومن الغِنَى الذاتي الأزلي إلى مقام الحِدْثان[٦]. ولا خفاء في أنّ الكمال بالحالة[٧] الأولى أفضل، لأنها شأن الحقّ سبحانه[٨] وبه تختص[٩]. ويلزَم من فرض صحّة ما ذُكِرَ مفاسدُ أُخَر أيضا غيرُ ما ذكرنا، لا[١٠] تخفى على المستبصرين. منها أنه إذا لم يكن الوجود واحدا[١١] مشترَكا، وقيل بأنّ لكل ممكنٍ وجودَيْن مختلفين

(١) ــ ش.
(٢) فقط أو ته.
(٣) أمورا حح.
(٤) و ته
(٥) بخلوها ته.
(٦) الإحداث ته.
(٧) الكمال بالحالة: البقاء على الحالة س حح ش.
(٨) ــ ص ش.
(٩) مختص ته.
(١٠) كما ش ٢.
(١١) واحد ته.

بالحقيقة، لا بدّ من بيان الفرق بين الوجودَيْن وتعيينِ الفائدة الحاصلة من كل منهما.

ثم نقول: وإن قيل بأنّ الماهيات مجعولة وليست بأمور وجودية، لزم أن يكون الحق مَصْدَرا لعدمات لا* تتناهى وأن يكون سبحانه(١) علةَ تميُّزِ كلٍ منها(٢) عن الآخر ويكون حاصلُ أثره أمرا(٣) عدميا في مِثلِه. إذ من المستحيل أن تكون هي حال(٤) عدمِها علةَ تميُّزِ بعضها عن بعض، فإنه يلزم من ذلك تأثيرُ المعدوم في المعدوم. وإن كان تميُّزُ بعضها عن بعض غيرَ مجعول بمعنى أنه ليس موجبَ التميّز هو الحق، ولا هيِ، لأنها معدومة، فلا تكون مؤثِّرةً، وإلا يلزم أنّ(٥) ما لا وجودَ له(٦) بوجه يكون متعددا لا(٧) لموجِب(٨)، فيكون التعددُ الثابتُ وجودُه من بعض الوجوه وَصْفاً لما لا وجودَ له بوجه(٩). وهذا أيضا محال.

وإن(١٠) قيل، إنها مجعولة ووجودية، لزم ما أسلفنا في(١١) أمر الوجودَيْن المختلفين وبيانِ الفرق بينهما وتعيين(١٢) الفائدة الحاصلة من كل

---

(١) سبحانه وتعالى ص.

(٢) لا تتناهى... منها: ــ ته.

(٣) ــ ته.

(٤) حالة ص.

(٥) ــ س.

(٦) لا وجودَ له: لا يكون له وجود ص.

(٧) إلا ش ١ ته.

(٨) بموجب س ش.

(٩) لوجه ص.

(١٠) فإن ته.

(١١) من ش ١.

(١٢) وتعين ص.

واحد[١] منهما. وليس ثمّة[٢] أمر ثالث غيرُ الحقّ والممكناتِ ينسب إليه[٣] الأثرُ. فكيف الأمر[٤]؟

ثم نقول: والذي أفادته المعاينةُ المحقَّقة والذوقُ الصحيح هو أنّ الماهيات غيرُ مجعولة وأنّ لها ضربا من الوجود، وهو من حيث اعتبار تعيّنها في علم الحق أزلا وأبدا على وتيرة واحدة. لكن ذلك باعتبار تعلّق[٥] العلم بها وتعـقُّلِ تعددِ التعلقات بحسب المعلومات تعلقا وتعددا أزَليا، لأنّ العلم إنما يتعلّق من كل عالِم بكلّ معلومٍ حسبما هو المعلوم عليه في نفسه. إذ لا يصحّ أن يكون لعلم[٦] ما أثرٌ في معلومٍ ما من حيث إنّ ذاك[٧] علمٌ وهذا معلوم. فإن حُكِمَ بثبوت الأثر، فمن وجه آخر، لأنّا نعلم أنّ علم[٨] الحق في مقام أحديّته، عينُ ذاته، فلا تعدُّدَ هناك إلا باعتبار التعلقات. هذا مع أنّ الحق مؤثّر بالذات، لكن لا باعتبار تعيُّنِ نسبة العلم متميزةً عن الذات متعلقةً بمعلوم أو معلوماتٍ[٩] مختلفةِ الحقائق. والحاصل عندنا من الوجود المستفاد من الحق الموجِدِ تعيّنُ المعلومات المعدومة بالنسبة إليها أمورا وجودية، لا بالنسبة إلى علم الموجد، بل عند أنفسها بما قَبِلَ كلٌّ[١٠] منها باستعداده الكلي الغيرِ المجعول من مطلق الوجود الفائض[١١] الواحد

---

(١) واحدة ص.

(٢) ثم ته.

(٣) إليها ته: له ش (إليه ش ١).

(٤) الأثر ته.

(٥) ـــ ته.

(٦) بعلم ته.

(٧) ذلك ص ته.

(٨) ـــ ته.

(٩) بمعلوم أو معلومات: بأمور أو بمعلومات ش.

(١٠) كل واحد ته.

(١١) الفائز ش.

المتخصص والمتعدد بقابلياتها المختلفة لاستعداداتها المتفاوتة. وتلك القابليات بتلك الاستعدادات الكلية هي من مقتضى خصوصيات الماهيات. وهذه الخصوصيات لا تُعلَّل بشيء خارجٍ عنها، لأنّ الماهيات كما أسلفنا غير مجعولة. وخصوصياتها تابعة لها في أنها غيرُ مجعولة، لأنها ذاتية لها.

ومن جملة أحكام تلك الخصوصيات تقدُّمُ بعض الممكنات في الوجود على البعض[١]. ورُجْحانُه عليه بأمور كثيرة وقَبولُه للفيض وظهورُه به على وجهٍ أتمَّ من قبول البعض الآخر. وبهذا يَتفسر[٢] قولُ الشيخ الرئيس: إنّ تضاعُفَ وجوه الإمكان وقوّتِه بالنسبة إلى بعض الممكنات يُقتضى بتأخر وجوده[٣] وقبوله إياه من المُوجِد، لا على وجه[٤] تامّ، وعدمُ[٥] تضاعُف وجوه الإمكان لقلة الوسائط[٦] وارتفاعِها يُقتضى بعكس ذلك. ويكون[٧] الترتيب المتعقَّل في الممكنات تقدما وتأخرا وشرفا وخساسة من جملة الأحوال اللازمة لتلك الخصوصيات من كونها غيرَ مجعولة. فإنّ لكل ماهيةٍ خصوصيةً تمتاز بها[٨] ولوازمَ أيضا وخواصَّ[٩] تتبعها في الظهور بالوجود، وإن كان لكل لازم منها ماهيةٌ، لكن اللوازم تابعة[١٠] للماهيات المتبوعة. ومن جملة ما يتضمنه هذا الأصل من الفوائد[١١] تعريفه بأنّ علةَ ظهور

---

(١) بعض ته.

(٢) تفسير ته.

(٣) بتأخر وجوده: تأخر ثه.

(٤) ـــ ته.

(٥) عدد ته.

(٦) الوسط ته.

(٧) فيكون ته: وإذا ثبت هذا لزم أن يكون س حح ش.

(٨) تمتاز بها: بمادتها ته.

(٩) أيضا وخواصَّ: وخواص أيضا س حح ش.

(١٠) بالغة حح.

(١١) الفوائد إن سلم س حح ش.

الحقيقة المعقولة المعبَّر عنها بالزمان وعلةَ ظهور الموجودات الزمانية هو هذا الترتيب المنبَّه عليه.

وهذا القَدْر إنما أورده الداعي، وإن لم يكن إدراكه له بطريق النظر، من أجل أنه غير بعيد ولا خارج بالكلية من طور العقول النظرية. ومع هذا، فإن كان قد وضح للنظر السديد[١] فيما ذُكِرَ أمرٌ آخر فليُنعِموا[٢] بذكره وبرهانِه مفيدين مأجورين، إن شاء الله تعالى[٣].

المسألة الثالثة: المسمَّى بالوجود العامّ المشترَك من كونه وجودا فقط هل هو من جملة الممكنات أم[٤] لا؟ فإن كان ممكنا، فهل له حقيقة وراء كونه وجودا أم لا؟

إن كان له حقيقة وراء كونه وجودا مع القول بأنه أمر مشترَك بين جميع الممكنات، فنقول: فذلك الأمر المشترَك إما أن تعتبره[٥] من حيث هو وجود[٦] مع قطع النظر عن حقيقته، أو تعتبره منضمّةً إليه حقيقتُه. فإن اعتبرت ماهيته مع وجوده متضمّة في معنى الاشتراك، لزم* حينئذ أن يكون بعض الممكنات من حيث ماهيته ووجوده أمرا مشتركا بين جميع الممكنات. وإن لم تعتبر ماهيته منضمة مع وجوده في معنى الاشتراك[٧] على نحو ما قلنا، لزم أن يكون أوّلُ[٨] صادرٍ عن الحقّ هو ذلك الوجود، لا العقل الأول. وإن لم تكن له حقيقة وراء كونه وجودا، لزم* التناقض، لأنّ التقدير

---

(١) الشديد ش ١.

(٢) فلينعم ته.

(٣) مفيدين... تعالى: ــ س حح ش.

(٤) أو ص.

(٥) تعبر ص.

(٦) ــ حح.

(٧) لزم... الاشتراك: ــ ته.

(٨) لزم... أوّلُ: إنه إن يكن آ أول ته.

تقديرُ أنّ الماهيات غير مجعولة. وهذا الوجود العام[١] إذا لم يكن له حقيقة وراء كونه وجودا[٢]، لزم أن يكون نفس وجوده هو نفسَ ماهيته. فلم يكن إذًا ممكنا، لأنّ الممكن هو المفتقر في استفادة وجوده من الواجب. وهذا غنيٌّ في ثبوت وجوده له[٣] لكون[٤] وجوده نفسَ ماهيته، والماهيات غير مجعولة[٥]. فالوجود العام على هذا التقدير غير مجعول. فهو مستغن بذاته عن واجب الوجود، وقد فرض ممكنا. هذا خُلْف.

وأيضا يعسر[٦] حينئذ تحقُّق الفرقان بين وجود الحق والوجود العام، فإنّ المفهوم من حكم الإمكان، كما أحاط به العلم الشريف، هو تَساوي قبولِ الممكنِ الظهورَ بالوجود واللاظهورَ وافتقارُه إلى المرجِّح. وهذا المعنى على تقدير صحّة ما ذُكِرَ لا يصدُقُ على الوجود العام. فإنه ذاتي له كونُه وجودا بسيطا وإنه غنِيٌّ في ثبوت وجوده له عن سواه، لأنه وجود غير مجعول. ولم يكن[٧] ممكنا بل واجبا. ويلزم أيضا أنه ليس ثمة وجودٌ فائضٌ من الحق، لأنّ هذا الوجود المذكور شأنُه على هذا التقدير غيرُ مجعولٍ لِما مرّ بيانه. فكونه[٨] * عارضا لغيره[٩] وصفٌ ذاتي له[١٠] غيرُ مجعول، لأنه لذاته يَقتضي العُروضَ، فهو غير مُفاض[١١] من غيره.

(١) ـــ ص.
(٢) لزم... وجودا: ـــ ته.
(٣) له عن سواه س حج ش ١: له عمن سواه ش.
(٤) لكن ش (لكون ش ٢).
(٥) مجعولة له ته.
(٦) يعتبر ته.
(٧) يكن إذا س حج ش.
(٨) لكونه ش ١: لأن كونه ش ٢.
(٩) ـــ ش.
(١٠) ـــ ته.
(١١) فائض ته.

فإن قيل بأنّ علةَ عُروض الوجود العامّ للممكنات هو الحق، ليس أنّ الوجود العام، وإن كان غيرَ مجعول، يقتضي لذاته أن يكون عارضا لشيء، فنقول: لا نسلِّم جواز[١] ذلك، فإنه يلزم منه أن يكون الحاصلُ من فيض الحق وأثَرُه في الممكنات هو عُروضٌ ما، ليس بمجعول، لكل ما ليس بمجعول، لا غير. والعُروضُ نسبة، وتحقُّقُ كل نسبةٍ موقوف على المنسوب والمنسوب إليه. فلو كان كذلك، لزم عدم استقلال الواجب بالإيجاد وأنه باطل. ولزم أيضا أنه لم يصدُر إذًا من الحق لا وجود مشترَك ولا فيض أصلا، فلا يكون الحق مبدأ لوجود شيء ولا علة له. وهذا باطل[٢][٣].

وأما على تقدير صحّة قول مَن يدعي أنّ وجود الحق صفة لأنيته[٤] وأنّ له سبحانه حقيقة وراء الوجود[٥] الواحد[٦]، يعسر الأمر أيضا، لأنه[٧] يلزم حينئذ أن يكون الوجودُ العام أتمَّ بساطةً من الحق مع مضاهاته إياه في

(١) ــ ش.
(٢) فكونه عارضا لغيره وصفٌ ذاتي. . . باطل: ــ س حح.
(٣) باطل (ــ س حح). فكونه عارضا (فعروضه حح) لغيره إن كان من مقتضى ذاته لزم أن يكون هو الفائض بذاته على الماهيات (الممكنات حح) الممكنة على سبيل الاستقلال. فلم يثبت إذا مبدئيةُ الحق ولا فياضيته وكونُه واهب (واجب ش) الوجود لكل موجود. وإن كان مقتضى حقيقة الوجود العام العروضِ لغيره بشرط مؤثِّر غيره وذلك الغير يكون الحق، لزم أن يكون الحاصل من تأثير الحق أقران الوجود العام بالماهيات لا إفاضته ولا هِبتَهُ، لأنه لم يصدر منه شيء (ــ ش) على هذا التقدير إلا الأقران، وأنه نسبة، لا أمر وجودي. فلم يُفِض من الحق وجود أصلا. وقد فُرِض فيض الوجود منه. هذا خلف. وعلى هذا تنخرم القاعدة المقررة في هذا الباب وفي هذا الأمر ما فيه. فكيف الأمر؟ س حح ش.
(٤) لأنيته لا نفسه ص.
(٥) وجوده س حح ش.
(٦) ــ ته.
(٧) بأنه ته.

الأمور والاعتبارات المذكورة. فيكون بينهما اشتراك من وجه وامتياز من آخَر[١]، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فيلزم أن يتعقل في كل منهما تركيبٌ ما، وقد فرضناهما[٢] بَسيطَيْن. هذا خُلْف.

وإن قيل بأنّه مع كونه لا حقيقة له[٣] وراء كونه وجودا، فإنه قابل من الحق فيضَه، فنقول: هذا الفيض المقبول إن كان وجودا، فقد قيل[٤] باستفادة ما هو حاصلٌ له، إن[٥] كان عينُ الوجود الثاني هو الأولَ. وإن ثبتت[٦] المغايرة بين الوجود المقبول وبين الأمر المسمَّى بالوجود العام، فقد حصل وجودان أحدهما مجعول والآخر غير مجعول. والمشترك بين جميع الممكنات إما الوجود الأول أو الثاني أو هما معا. إن كان الأول، فلا اعتبار للفيض الوجودي الثاني ولا أثَرَ له. ولزم ما قلنا من[٧] أنّ ذلك يقضي بعدم[٨] صدور شيء من الحق وعدم حصول فيض أصلا[٩]. وإن كان الثاني، فلا اعتبار لتسمية الوجود العامّ[١٠] قبل ذلك وجودا[١١] عامّا مشتركا ولا صحّة له، بل حكمُه حكمُ باقي الماهيات الممكنة[١٢] القابلة للفيض الوجودي من الحقّ. وإن توقف الإيجاد على الأمرين معا، أعني

(١) وجه ش.
(٢) فرضنا ته س حح ش.
(٣) للوجود العام س حح ش.
(٤) قبل ته س.
(٥) وإن ته.
(٦) يثبت ته.
(٧) ـــ ته.
(٨) تقدم حح.
(٩) أيضا ص.
(١٠) ـــ ته.
(١١) الوجودَ ش ١ : ـــ ته.
(١٢) ـــ ته.

الفيض الوجودي والقابل الأول المسمَّى بالوجود العام، لزم أن لا يكون المشترك بين الممكنات وجودا واحدا، بل هما وجودان. فيبطل القول بأنّ الوجود المشترك بين جميع الممكنات واحد[١]. هذا خُلف. ويلزم أيضا أن يكون جُزءَ علةٍ في اتصاف جميع الممكنات بالوجود. فلم يكن[٢] الموجد[٣] واحدا، فإنّ ثبوت الصدور والفيضِ المُضافَين إلى الحق يتوقف على هذا الأمر المسمّى بالوجود العامّ. فلا تُوجَد ماهيتُه إلا ووجوده متوقف عليهما. وهذا أيضا باطل.

ثم نقول أيضا[٤]: هذا الوصف الثابت لهذا الوجود العامّ إما أن يصحّ له لِكونه ممكنا أو لأمر آخر، ولا[٥] جائز أن يصح له ذلك لإمكانه، وإلا لاشتركت الممكنات كلها في ذلك. وإن صح له ذلك[٦] لا لإمكانه بل لأمر آخر، فذلك الأمر الآخر إمّا أن يكون الحق أو سواه. إن[٧] كان الحق ثبت إمكان هذا الوجود وفقرِه وكونِه مجعولا دون جميع الماهيات الممكنة، وقد تقرر أنّ الماهيات غيرُ مجعولة. هذا[٨] أيضا على هذا التقدير باطل.

فإن قيل، إنّ ذلك الأمر لم[٩] يصحّ للوجود العامّ من الحق ولم يثبت له أيضا لإمكانه، بل ذلك من أمر ثالث، فنقول: هذا[١٠] أيضا باطل، لأنّ ما سوى الحق ممكن. هذا مما لا نزاع فيه لما يلزم من المفاسد

---

(١) واحدا ص.
(٢) وليكن ش: لم يكن ش ٢.
(٣) الوجد ته.
(٤) ــ س حج ش.
(٥) لا ته س حج ش.
(٦) وإن... ذلك: ــ ته.
(٧) وإن ش ١.
(٨) فهذا س حج ش.
(٩) لا س حج ش.
(١٠) وهذا ص.

متى[١] أُهمِلَ ثبوتُ هذا الأصل ولأنه ليس ثمة[٢] أمر ثالث يُنسَب إليه ذلك.

وإن[٣] قيل، إنّ حُكمَ الوجود العامّ حكمُه حكمُ[٤] باقي الكليّات وإنه من حيث هو كذلك لا يكون له وجود في عينه، وصحّ أنّ الماهيات ليست بأمور وجوديّة ولا مجعولة، بل ظهرت بهذا[٥] الوجود العام كما مرّ، لزم أن يتحصّل من مجموع ما لا يقوم بنفسه ولا وجود له في عينه، أعني الوجود العام. والماهيات ما يقوم بنفسه ويتحقّق وجوده وإدراكه في الأعيان، ويكون لكل واحد من الوجود ولماهيته تعيّن[٦] في الخارج. فيكونان حينئذ وجودَين مع[٧] عدم[٨] تجدد أمر ثالث يُنسَب إليه الأثر غيرَ نسبة الاجتماع. وقد فرضنا[٩] بخلاف ذلك. فكيف الأمر؟

هذا وإن كان عندنا ما هو[١٠] من هذا القبيل، كالهيولى والصورة والكيفيات الأربعة الطبيعية أيضا[١١] التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطبيعة المتعلقة الجامعة بينها[١٢]. فإنّ كلاّ منها ليس له[١٣]

(١) إذا ص.
(٢) ثم ص ته.
(٣) فإن ته.
(٤) ــ ص.
(٥) لهذا حج.
(٦) تعين حقيقي س حج ش.
(٧) ــ ته.
(٨) ــ ص.
(٩) فرض س حج ش.
(١٠) ما هو: أشياء هي س حج ش.
(١١) ــ س حج ش.
(١٢) بينها كذلك س حج ش.
(١٣) ــ ته.

وجود متعيّن في الخارج وجميع الأجسام المدرَكة في الخارج متحصلة من هذه المعاني المعقولة كما سأشير إليه في مسألة أخرى على حِدة، إن شاء الله تعالى[١].

المسألة الرابعة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[٢]: هذه المسألة يتفرع عليها من أمهات المسائل مسائلُ شتى كمسألة العقول وعلّة ترتيبها وعلّة صدور الكثرة من العقل الأوّل[٣] المشهود له بالوحدة[٤] وجعل الاعتبارات المفروضة فيه[٥] علّةً لصدور الكثرة منه[٦] أو جُزءَ علّةٍ هذا مع وجوب اعترافهم بأنّ تلك الاعتبارات ليست بأمور وجودية. فإنهم لو لم يعترفوا بذلك، لزمهم الإقرار بصدور الكثرة من[٧] الحقّ، لأنّ الصادر منه على هذا التقدير العقلُ الأول واعتباراتُه الثلاثة أو إثباتُ أنّ[٨] تلك الاعتبارات مع كونها[٩] ليست بأمور وجودية يجب أن تكون علّةً لوجود الكثرة. وكل[١٠] ذلك محال، هذا إلى غير ذلك من المفاسد التي يتضمّنها[١١] هذا[١٢] المدَّعى. وكذلك القول في دعوى مَن يدَّعي انحصار العقول في عَشَرةٍ[١٣] ووضوحُ ضعف دعواه وما يَرِدُ عليه من

(١) إن... تعالى: ـ س حح ش.
(٢) الواحد ص.
(٣) ـ ته.
(٤) من الوحدة ته.
(٥) ـ ته.
(٦) عنه ته.
(٧) عن ته.
(٨) ـ ته.
(٩) مع كونها: ـ ته.
(١٠) ولكن ته.
(١١) يتضمن حح.
(١٢) هذه المسألة ته.
(١٣) غيره ته.

النقص[١] بالفلك الثامن واشتماله على الكثرة العظيمة مع أنه أقرب الأفلاك نسبةً إلى الأطلس وإلى الموجودات البسيطة. وكذلك أيضا تقرير شأن سلسلة[٢] الترتيب الإيجادي بالوسائط ونفي تأثير الحق في الموجودات وإمدادها بالفيض الوجودي الذاتي دون وساطة العقل الأول، ومسألة[٣] تعلّق علم الحق بالمعلومات على النحو الكلي من جهة[٤] اللوازم ولوازم اللوازم، ونفي تعلّقه بالجزئيات استبعادا لعدم معرفة كيفية ارتباط الواحد بالكثير[٥] على وجه غير قادح في وحدة الواحد وقياسا منهم[٦] أيضا الغائب على الشاهد. هذا مع أنه لا برهان لهم على شيء من ذلك. وقد أمعن الداعي النظر في جميع ما ذُكِرَ في تقرير[٧] هذه المطالب[٨]. فلم يجده يقوم على ساق، مع أنّ هذه المسائل كلها من المطالب النفيسة جدا التي نيط[٩] الفوز بالسعادة بمعرفتها.

ونحن نقول لهم: إذ[١٠] قد أعترفتم بأنّ الماهيات غير مجعولة وليست بأمور وجودية والوجودَ المشترَك بين جميع الماهيات واحد مع التحقق[١١] بأنّ المسمَّى عالِما ليس بأمر زائد على ماهيات متّصِفة بوجود واحد يَشترك فيه العقلُ وغيره. فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الواحد

---

(١) بالنقص ته.
(٢) ــ ته.
(٣) وغيره ش١.
(٤) من جهة: بجهة ته.
(٥) الواحد بالكثير: الواحد بالكثرة ش: الوحدة بالكثرة ته.
(٦) قياسا منهم: قياساتهم ته.
(٧) ــ ته.
(٨) ــ ص.
(٩) يرتبط ش س١.
(١٠) ــته: إذ وقد س حح: وقد ش.
(١١) التحقيق ته ش (التحقق ش١).

الصادر من[١] الحق الواحد[٢] هو هذا الوجود العام المشترَك[٣]، ويدخل فيه العقلُ الأول وغيرُه، وتكون الموجودات بأجمعها مرتبطةً بالحق لا بالسلسلة المذكورة، وتكون العقولُ وكلٌّ ما يسمَّى واسطةً شروطا يحصل الفعل الإيجادي عندها بالوجود الواحد الفائض من الحق الذي هو القَدَر المشترَك من بعض الوجوه، والذي من حيث هو يثبت الارتباط بين الحق وما سواه؟ فالوسائط شروط متمّمة لاستعدادات الماهيات، فإنّ الماهيات لا بدّ وأن يكون لها نوعان من الاستعداد: نوع سابق على الوجود المقبول من المُوجِد ونوعٌ حاصل بالوجود من حيث لوازم كل فرد من أفراد الماهيات، وهي استعدادات وجودية مجعولة بخلاف الاستعداد الأول الكلي الذي به قَبِلَت الماهيةُ الوجودَ من المُوجِد أولا، فإنه غير مجعول. فالوسائط مُعِدّات بمعنى أنها[٤] تُوجِب تعيُّنَ الاستعدادات الجزئية بواسطة الوجود. والحق هو المُفيض، كما ذهبوا إليه في[٥] الأسباب السُفلية من أنها تُعِدّ، والفعّالُ يُفيض. ويظهر إذ ذاك أنّ تعلُّق العلم الإلهي بالأشياء[٦] هو على النحو[٧] الكلي والتفصيلي معا من جهة الوجود الواحد المشترَك لا من جهة العلل واللوازم، كما ذُكِرَ. ولا يلزم حينئذ ما توهّموه من الخلل وتوقف العلم بالجزئيات على الآلات، فإنه[٨] لا مستنَدَ لهم في نفي تعلق العلم بالجزئيات إلا مجرد الاستبعاد والقياس، وهو ضعيف وباطل[٩]،

(١) عن س١ ش١.
(٢) الحق الواحد: الواحد الحق ته ش.
(٣) العام المشترَك: المشترك العام ته.
(٤) أنه س ش.
(٥) و س حح.
(٦) ـــ ته.
(٧) نحو ته.
(٨) فإنها ته.
(٩) باطل ص ته.

لأنهم معترفون بأنّ ذات الحق مبايِنةٌ لجميع الذوات وعِلْمَه، كما مرّ، عينُ ذاته[١].

فمعرفة كيفية[٢] تعلق علمه الذاتي بالمعلومات متعذر بالنظر والقياس. والذي يعطيه التحقيق الذوقي هو أنّ الأشياء كلها ترتبط به من حيثيَّتيْن مختلفتين[٣]: من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور ومن حيث رفع الوسائط أيضا، إذ لا برهان على انحصار المدد والأثر في سلسلة الترتيب. وهذا[٤] أليق بكمال الحق وأنسب لتنزيهه تعالى. فإنه لمّا وضح[٥] لأهل الاستبصار أنه لا يجوز أن يُتعقل في جناب الحق جهتان مختلفتان[٦] لوجوب الاعتراف بأنه واحد من جميع الوجوه، وجب أن يكون ارتباطُه بكل شيء من وجه واحد. ولما كانت الكثرة من لوازم الإمكانِ وصفاتِ الممكن، وجب أن يكون[٧] ارتباط الممكن بالحق من وجهَيْن[٨] وأن تكون الغلبة[٩] للكثرة من الوجه الواحد الإمكاني. وسيّما في حق كل ممكن يتضاعف فيه أحكام الإمكان وخواص الوسائط[١٠]. ووجب أيضا أن يكون لكل ممكن نسبةٌ محقَّقة إلى حقيقة الوحدة الإلهية. تلك النسبة هي المقتضية لترجيح الحق إياه في الإيجاد على غيره. ومن

---

(١) عينُ ذاته: غير ذاته حح.

(٢) ـــ ته.

(٣) حيثيَّتيْن مختلفتين: حيثين مختلفين ته.

(٤) فهذا س حح ش.

(٥) صح ته.

(٦) مختلفان ته.

(٧) أن يكون: ـــ ته.

(٨) وجهين مختلفين ش: جهتين مختلفتين س حح ش١ (وجهين س ١).

(٩) العلية ته حح.

(١٠) وسائط البسائط ص: الوسائط. وقد ثبت أيضا أنّ في الممكنات من يكون الغالبَ على حاله حكمُ الوحدة وضعفُ أحكامِ الإمكان س حح ش.

حيث هي، يصح ارتباطه بمُوجِده من وجهٍ غيرِ الوجه الآخر المختص بالكثرة والوسائط[١]. وقد* ثبت أيضا أنّ في الممكنات من يكون الغالبَ على حاله حكمُ الوحدة وضعفُ أحكامِ الإمكان[٢]، لقبوله، باستعداده الراجح على استعداد غيره، الوجودَ الفائضَ من الحق قبولا[٣] أتمّ وأسبق من قبوَل الغير، وأن يكون الوصفُ الوجودي والحكمُ الوجوبي فيه أقوى بحيث لا يضعُف ولا يُستهلَك نوريته تحت أحكام الوسائط ووجوهِ إمكاناتها[٤] مِن كل وجه كما هو حالُ الجمهور. فيبقى[٥] فيه من حكم الاستعداد الكلي الغير المجعول واستعداداتِه[٦] التفصيلية الوجودية ما يتأتى له بذلك قبول فيض من الحق دون واسطة كالأمر في شأن العقل الأول. وهذا حاصل لقوم من أهل الله شهدناه وتحققناه بحمد الله من نفوسنا ومن غيرنا. وأهل الله يسمون هذا الوجه بالوجه[٧] الخاصّ. وهم متّفقون على ثبوته. وهو الواقع عندهم في حق جميع الخلق، لكن الأكثرون لا يعرفونه ولا يشعُرون به. والخاصّة تعرفه و تُدرك أثره. وحظُّها[٨] منه متوفر متّصل[٩]. وبذلك وردت الشرائع كلها[١٠] ونطقت الكتبُ المُنَزلة ووقع الاتّفاق من جميع الأنبياء والكُمَّل من الأولياء في أنّ الأخذ من الحق تارة يحصل ويَرِد بواسطة بعضِ الأرواح وتارة بدون واسطة أصلا. ولا برهانَ

---

(١) ـــ س حح ش.

(٢) وقد ثبت . . . الإمكان: ـــ س حح ش.

(٣) وجودا ته.

(٤) إمكاناته ص.

(٥) ويبقى ته.

(٦) واستعداداتها ته.

(٧) الوجه ته.

(٨) وحظُّه ش١.

(٩) ومتصل ته.

(١٠) ـــ حح.

يدُلّ على امتناعه كما لا برهانَ لهم على ما ذكروه وذهبوا إليه في الأمور التي قدَّمْنا ذكرها في باب العلم الإلهي وصورةِ تعلُّقِه بالمعلومات وفي غير ذلك، سوى القياس والاستبعاد المشار إليهما. والعَجَب منهم الجَزْمُ بذلك دون برهان محقَّق مع اعترافهم بأنّ حقيقة الحق[١] مجهولة وأنّ عِلمَه عينُ ذاته، كما مرّ، وأنّه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [سورة ٤٢، آية: ١١]، سيّما ومِن[٢] البيِّن أنّ إسناد صفة إلى موصوفٍ ما مسبوق بمعرفة حقيقة الصفة[٣] وحقيقةِ مَن تُنسَب إليه. وقد سبق بيان تعذر ذلك على[٤] البشر من حيث النظر العلمي[٥] المعهود، سيّما وقد ثبت أنّ علم البشر من[٦] كونهم بشرا علمٌ انفعالي وتعيّنه متوقف على الكثرة، لأنا لا نعلم شيئا، كما مرّ، من حيث ماهيتنا فقط ولا أيضا[٧] من حيث اتصافنا[٨] بالوجود المستفاد، وإلا لكان كل موصوف بالوجود موصوفا بالعلم. وهم لا يقولون بذلك. بل لا بدّ من قيام الحياة بالموجود[٩]. وذلك أيضا غير كاف. ما لم يقم به معنى يسمَّى عِلما. ولا بدّ أيضا من شرط آخر، وهو زوال الموانع الحائلة بين المسمَّى عالِما وبين ما يقصِد معرفتَه[١٠]. وعلم الحق ليس كذلك.

---

(١) الحقيقة ش.
(٢) من س ش.
(٣) للصفة حح.
(٤) إلى ته.
(٥) النظر العلمي: نظر العقل ص: النظر العقلي س حح: النظر العقل ش (النظر العلمي ص١ س١ ش١).
(٦) من حيث ش٢.
(٧) ـــ ته.
(٨) اتصافها ص س حح ش (اتصافنا ص١).
(٩) بالوجود ش.
(١٠) لمعرفته ته.

إنما هو علم[1] فعلي[2] وحداني[3] ذاتي[4] لا حكم فيه لكثرة[5] ولا هو متوقف على شيء خارجٍ عن ذاته[6] من زوالِ مانع أو غيرِه. وحقيقتُه بالاتّفاق مجهولة. فمعرفةُ حقيقة علمه[7] من[8] كونه علما مضافا إلى عالِم أو من حيث تعقُّلُ أنّ عِلمَه عينُ ذاته، وصورةُ تعلُّقِه[9] بالمعلومات متعذرة، ولا طائل في الاستدلال على جنابه[10] سبحانه بما أدركناه من نفوسنا وأحوالنا. هذا مع أنّ معرفتنا بنفوسنا وكيفيةِ حكمها فينا وإدراكِها لِما[11] تُدرِكه صعب جدا، كالأمر فيما ذكرناه من شأن الحق سبحانه. فإنه لم نجدْ برهانا تاما يفيدُنا معرفةَ حقيقةِ نفوسنا[12] وبقائها وتجريدِها عن الموادّ واستغنائها عن الارتباط بمادةٍ ما[13]. وكل ما ذُكِرَ في إثباتها وما يضاف إليها من بقاء وتجريد وعلم وسعادة وغير ذلك غيرُ مقنِعٍ ولا مُرضٍ عند المستبصر[14] الذي لا يقنَع[15] إلا بعين اليقين وحقِّهِ.

---

(١) ــ ته.
(٢) قطعي ش١.
(٣) وجداني ص ش.
(٤) ــ ته.
(٥) بكثرة ته.
(٦) عن ذاته: ــ ته.
(٧) علمية حح.
(٨) من حيث ش١.
(٩) تعقلها ص ش١.
(١٠) حياته ته س.
(١١) بما ش.
(١٢) فإنه لم نجد... نفوسنا: ــ ته.
(١٣) بمادةٍ ما: ــ ته.
(١٤) المستبصرين ش.
(١٥) يفنون ش.

رزقنا الله ذلك على الوجه الأتم[١] الأفضل بالشهود الأجلى والعلمِ الأكمل آمين[٢] والحمد لله رب العالمين[٣].

مسألة كلية تتضمن عدةَ مسائل: ما حقيقة النفس الإنسانية وما البرهان الدالّ على إثباتها؟ فإنّ جميع ما ذكر في شأنها غير مُقنِع لأولي الألباب. وما البرهان على تجريدها ودوام بقائها واستغنائها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة العنصرية في هذه الدار عن نشآت أُخَر بعد هذه؟ وما الذي يمكن إيضاحُه وتقريره من كيفية تدبيرها لهذا الهيكل؟ وهل يوجَد برهان يدل على امتناع تدبيرها في الوقت الواحد للهياكل والصور المتعددة أو يتأتى ذلك لبعض النفوس لكمالٍ مستفاد بالعلوم والأعمال في هذه النشأة، فترَقَّى من مرتبة جزئيتها حتى تصير كلية، كما هو مذكور في شأن العقل الفعّال أنه مع تجرده[٤] يدبِّر[٥] عالَمَ الكون والفساد بمجموع صُوَره وكونه كلّيّا كالجنس بالنسبة إلى ما تحته من النفوس الجزئية والصُوَر المزاجية الطبيعية؟ هذا مع أنه بالنسبة إلى ما فوقه من العقول كالنوع أو كالجزء بالنسبة إلى الجنس وإلى الكل. فإنا قد وجدْنا غيرَ واحد من أرباب النفوس الإنسانية قد علَت مرتبةُ نفسه وتَرقَّى إلى أن صار كما قلنا، بل ازداد ترقيا واتحادا بما فوق[٦] الفَعّال من العقول حتى جاوز جميعَها وتحققت وُصلتُه بالحق من الوجهَيْن[٧] المنبَّه عليهما من قبلُ: الوجه المختص بسلسلة الترتيب والوسائط، والوجه الذي لا واسطة

---

(١) ــ ص ته.

(٢) ــ ص ته.

(٣) والحمد. . . العالمين: ــ ص: والحمد لله حح.

(٤) تجريده ص.

(٥) مدبر ش.

(٦) فوق العقل ص١.

(٧) الجهتين ص.

من حيث هو بين كل شيء وبين مُوجِده. وقد سبق القول في ذلك والتقرير.

وهل ثبت[١] عندكم أنّ وجودها إنما كان[٢] بعد المزاج وتعيُّنِها بحسبه أو كانت موجودة ومتميزة قبل البدن؟ ثم على كلا التقديرين هل كانت عالمة بكل ما تستجْليه وتستحضِره الآن من العلوم، لكنها قد كانت نَسِيتْهُ بسبب التعلق بالبدن واستهلاك قواها[٣] تحت سلطنة القوى المزاجية والآلات البدنية، أو كانت خالية عن كل علم وصفةٍ ما عدا وجودَها البسيط، أو كانت عالمة بالكليات واستفادت الجزئيات بواسطة القوى والآلات البدنية وتذكّرت الكلياتِ للنسيان العارض[٤] بسبب صحبة البدن وما لوّحنا به في ذلك؟

وهل ارتباطها بالبدن[٥] ثابت من جهة أمر[٦] يكون قَدَرا مشترَكا بينها وبين البدن يناسب[٧] كُلًّا منهما من وجه أم لا؟ فإنّ البسيط التامّ البساطةِ مباين للمركَّب التامّ التركيب. فكيف يتأتى الارتباط بينهما دون توسط قَدَر مشترك، إذ من البيِّن أنّ تأثير كل مؤثِّر في كل مؤثَّر فيه[٨] لا يصحّ بدون الارتباط. والارتباط لا يمكن حصوله دون مناسبة. فما[٩] المناسبة الثابتة بين النفس البسيطة والمزاج المركَّب؟ وهذا السؤال متعقَّل

(١) يثبت ته.
(٢) إنما كان: ـــ س حح ش.
(٣) قواه ته.
(٤) ـــ ته.
(٥) ـــ س حح: في البدن ته.
(٦) أم ته.
(٧) ويناسب س حح ش.
(٨) ـــ ته.
(٩) و ته.

في شأن الحق مع[١] الممكنات مع وجوب الاعتراف بأنّ حقيقته سبحانه مباينة لجميع حقائق الممكنات[٢] ومع ثبوتِ أنه مؤثِّر فيها. فكيف الأمر وبأيِ برهان ثُبِتَت هذه الأمور؟

ثم نقول: وبتقدير ثبوت الارتباط المشارِ إليه بالبرهان النظري، فهل ذلك الارتباط واقع على نحو[٣] يتأتى للنفس الانسلاخ عنه وعن غيره من العلائق بالكلية انسلاخَ استغناءٍ لاستقلالٍ حاصلٍ بسبب استكمالٍ مستفاد، فلا تبقى للنفس علاقة مع صورةٍ ما[٤] بسيطةٍ أو مركَّبة، أم[٥] لا بُدَّ من بقاءِ علاقةٍ ما مع غلبةِ أحكامِ صفة الإطلاق[٦] كما أشار إليه الأنبياء والكُمّل من الأولياء[٧] قاطبة؟ وهل على تقدير إمكان ذلك، أعني انسلاخَ النفس عن التعلق بالبدن من كل وجه يمكن حصولُه عندكم لأحد في هذه النشأة وهذه الدارِ بحيث لا يبقى له تعلق بهذا العالم مع بقاء خاصيته تدبيرِ تلك النفس لهيكَلها[٨] أو لا يحصل التجريدُ التام وانقطاع العلاقة بين النفس والبدن من كل وجه إلا بالمسمَّى موتا[٩] ؟

فإنا قد عاينّا جماعة من أهل التجريد والانسلاخ وصحِبْناهم[١٠] وشرِكْناهم[١١] بحمد الله فيما ذكرناه وفي غير ذلك من أحوالهم

---

(١) مع مباينته لجميع ته.
(٢) ـــ ته.
(٣) على نحو: حتى ته.
(٤) ـــ ته.
(٥) أو س ش١.
(٦) للاطلاق ته.
(٧) والكُمّل من الأولياء: والأولياء أي الكمل ش.
(٨) ليست كملها ته.
(٩) بالموت ش.
(١٠) ـــ ص.
(١١) ـــ ته.

ووجَدْناهم[1] متّفقين على أنّ التجريد من كل وجه متعذر بشرط بقاءِ حُكم التدبير في حق كلِ مَن يوصَف بالتدبير، كان مَن كان، وبالنسبة إلى كل ما يدبِّره مدبِّرٌ، كان ما كان[2]، وأنه لا بدّ من ارتباط وعلاقةٍ ما وتَعـقُّلِ[3] معنىً مشترَكٍ بين كل متباينَيْن يوصفان بالتأثير والتأثُّر بذلك المعنى يتحقق الارتباطُ ويتأتى التدبيرُ ويثبُت الأثرُ. فهو دائر معه وجودا وعدمًا يثبت بثبوته وينتفي بانتفائه، وإن لم تشعُر نفسُ المدبِّر حالتئذ[4] بأنّها مدبِّرة، لأجلِ أنّ التدبير غيرُ مقصود لها، كالأمر في التدبير الطبيعي مع المزاج في كل آن. وهكذا النفس التي هذا شأنها في هذه الحالة غير شاعرة بتعلقها بالبدن وتدبيره. وذلك إما لاستغراقها بالحق أو بما منه. وعلى الجملة، فالمقصود هو استجلاءُ ما يقتضيه الحكمُ البرهاني في كل ذلك لتَحَصُّل[5] الجمع بين ثمرتي الإدراكين العياني والبرهاني، إن شاء الله تعالى[6].

ثم نقول: وإذا قيل بثبوت وجودها[7] وبساطتها وما سبق السؤال عنه في هذه المسألة الكلية، فما البرهان المُثبِت امتيازَها بعد المفارقة عن غيرها من النفوس بالهيئات المكتسَبة بواسطة البدن على ما ذكر؟ فإنّ لقائل أن يقول: لو صحّ ذلك في النفس الجزئية مع المزاج الجزئي الطبيعي، لجاز مثله في حق النفس الكلية ونفوس الأجرام العُلويةِ بالنسبة إلى الطبيعة الكلية والعناصر وقوى الجسم الكلي المنبثّةِ في الصور العلوية وغيرها. فتكون الصور والقوى الطبيعية مؤثِّرة في النفوس التي هي علةٌ لوجودها ومؤثِّرة فيها، فتتأثر العلويات من السفليات، وتكون النفوس البسيطة

---

(١) وجدناهم ش.
(٢) كان ما كان: ــ حح.
(٣) وتعقل كل ص.
(٤) ــ ته.
(٥) لتحصيل حح ش.
(٦) تعالى وحده ته: ــ س.
(٧) وإذا. . . وجودها: أي إذا سلم ثبوت وجودها ش١.

المجرّدة فاعلة وقابلة معا. بل قد[١] يقال أيضا، إنّ القول بصحّة تأثير المزاج الجزئي في النفس الجزئية التأثير الأبدي يُؤْذِن بأنه لو لم يُثْبَت مثلُ هذا في النفس الكلية مع مطلق الطبيعة والمزاج، لما تعدّى ذلك في الأمزجة والنفوس، إذ من البيِّن أنّ حكم الأصل يسري في الفروع[٢]. بل قد يقال أيضا إنه من الجائز أن يَنتشئ من أعمال النفوس الجزئية بقواها المختصة بها ويقواها المودَعة في آلاتها المزاجية الناتجة عن القوى العلوية وتوجهات العقول والنفوس المنعجنة[٣] فيها والصادرة منها[٤] حالُ التعلق بالبدن. وكذلك من علومها وأخلاقها وصفاتها، أعني[٥] المنتشئةَ والمشتركةَ بين نفس الإنسان ومزاجه ومعتقداته أيضا[٦] التقليدية[٧] والظنّية[٨] صُوَرٌ نيّرة أو مُظلِمة تتلبّس نفسُ العامل[٩] وتظهَرُ بها حيث شاء الحق من مقامات الشقاء[١٠] والسعادة. ويكون ذلك بحسب الغلبة الحاصلة في تلك الممازجة الواقعة بين قوى الإنسان النفسانية والطبيعية المزاجية، وأصول تلك القوى في العوالم العُلوية ومقامِ مَحْتِدِها ومشرعِها، فإلى[١١] أي مقام من تلك العوالم كانت المناسبة أقوى، حصل انجذابُ تلك النفس إليه واستقرّت لديه. وتكون على هذا التقدير عِلّةَ امتياز النفس

---

(١) ـــ ش.

(٢) الفرع حح.

(٣) المتعجنة ش.

(٤) عنها ته.

(٥) أي ته: ـــ س حح ش.

(٦) ـــ س حح ش.

(٧) التقليدية أيضا ش.

(٨) ـــ ش: والظنية أيضا س حح.

(٩) ـــ ته.

(١٠) الشقاوة ص.

(١١) وإلى ته.

بعد المفارقة وصُوَرُ[١] تلك الأعمال المنتشئة والعلوم وما ذكر. فإنه إذا جاز أن تبقى من حكم[٢] ارتباط النفس بالبدن هيئاتٌ ثابتة[٣] توجِب التميّز[٤]، فلا يستنكر أن يقع على هذا الوجه، وكيف ولا برهانَ على استحالته؟ بل يترجّح هذا على التميّز[٥] بالهيئات فقط بما يُستَرْوَحُ[٦] من الإخبارات الإلهية والنبوية المشيرة إلى هذا. سيّما وقد ثبت صِدقُ المخبِرين بما أظهروا من الآيات والمعجزات[٧] الثابتة بالتواتر وسيّما نبيِّنا[٨] صلى الله عليه وسلم الباقيةِ معجزتُه الآن بين أيدي الناس، وهي القرآن القائمُ مقامَ البرهان[٩] في مَعرِض الدعوى. والفرقُ بين التميّز[١٠] بالهيئات فقط وبين ما ذكرنا هو أنّ الصور الناشئة من الأعمال والصفات وما ذكرنا صور وجودية في عوالم موجودةٍ، أرواحُها قُوى توجّهاتِ نفوس[١١] العاملين لها عن علم واعتقاد، وبخاصية ما انعَجَن[١٢] فيهم من القُوى السماوية وتوجهاتِ العقول والنفوس مما يطلب الرجوع إلى أصلِه تتْميما لدائرة[١٣] وجوده وحُكمِه. ومِن[١٤] هذا القبيل

---

(١) صور ته س حح ش.
(٢) ـــ ته.
(٣) بدنية ته.
(٤) التمييز س حح ش.
(٥) التمييز س حح ش.
(٦) يستر وحينئذ حح.
(٧) الآيات والمعجزات: المعجزات والآيات ش.
(٨) نبينا محمد ته.
(٩) البراهين ش.
(١٠) التمييز س حح ش.
(١١) النفوس حح.
(١٢) وبخاصية ما انعَجَن: والخاصية ما العجز ته.
(١٣) تتميما لدائرة: ثمة الدائرة ته.
(١٤) أنه من ش: من س.

يُستروح[١] أنّ عِلّةَ[٢] بقاء صور الحيوانات وغيرها ومُوجِبَه القُوى الحاصلةُ من توجهات العقول والنفوس الفياضة حالَ التكوين. وهذا فرقان[٣] واضح بين التميّز[٤] بالهيئات فقط، لكونها تميّزاتٍ معقولة تجمعها[٥] مرتبةُ النفس الكلية. وهذه[٦] ليست كذلك.

ثم يقال: وتكون النفس[٧] يتنوع تلبُّسُها بتلك[٨] الصور الناشئة[٩] المشار إليها بحسب علمها أو[١٠] اعتقادها واستحضاراتها[١١] حالَ إنشائها لها وبالتفصيل الذي وردت بها[١٢] الإخباراتُ الإلهية. وعلى[١٣] الجملة، فالكلام[١٤] في هذا بالنسبة إلى[١٥] الاحتمالات يكثر[١٦] تفصيله. ومَن اطّلع على جلية الأمر، اقتصر[١٧] عليه، غيرَ أنّ المراد[١٨]

---

(١) نستروح ته.
(٢) ــ س حح ش (علة ش١).
(٣) فرق ص.
(٤) التمييز س حح ش.
(٥) بجمعها حح.
(٦) وهذه أي الصور النيرة والمظلمة س١ ش.
(٧) النفوس ته.
(٨) تلك ته.
(٩) المناسبة س حح ش (الناشئة ش١).
(١٠) و ته.
(١١) أو استحضاراتها ص: ــ س حح.
(١٢) ــ ته: به س حح ش.
(١٣) على ته.
(١٤) والكلام ته.
(١٥) ــ ص ته س حح.
(١٦) كثره ته.
(١٧) اقتضى س حح.
(١٨) ــ ته.

ما تَلَخّصَ للرأي[١] الشريف بطريق البرهان النظري في ذلك مما يعوّل المولى عليه ويركن إليه.

مسألة تحتوي على مسائل: من البيِّن[٢] أنّ الأجسام متناهية القوة والقَبول، بل قد شَهِدت الفطرةُ[٣] بأنّ جميع الممكنات يجب أن يكون مقتضى استعداداتها الكلية وإن كانت غيرَ مجعولة أنها لا تَقبل من مطلق الفيض الرباني إلا حصةً مقيَّدة معيَّنة متناهيةَ الحكم. وبذلك وردت أيضا[٤] التعريفات الإلهية على ألسنة الرسل ثم الكمّل وخصوصا[٥] في حق أشرف الممكنات وأوّلِها[٦] قبولا للفيض. هذا[٧] مع تعريفهم إياه بأنه أقرب الموجودات نسبةً من الحق ووحدتِه وأنه الواسطة في وصول الفيض والمدد إلى جميع الكائنات من الوجه المسمَّى بسلسلة الترتيب. وإذا كان هو مع شرفه وجلالة قَدْرِهِ يُحكَم على قَبوله وقوته بالقيد والتناهي[٨] من بعض الوجوه، فكيف بمن[٩] دونه؟ وما الظن بالأجسام وقواها واستعداداتِها وقبولِها[١٠]؟ وما الظن أيضا بالأمزجة الطبيعية العنصرية وقواها؟

وبعد تقديم هذه المقدّمة، فنقول[١١]: ما[١٢] البرهان القاضي

---

(١) بالرأي ته.

(٢) التعين ته.

(٣) شَهِدت الفطرةُ: شهدت الفطر س: شهد النظر ش١.

(٤) وردت أيضا: أيضا وردت ته.

(٥) خصوصا س حح ش.

(٦) أولاها ته: أوليها حح.

(٧) لهذا ش.

(٨) بالقيد والتناهي: بالتناهي والقيد س حح ش.

(٩) لمن ص.

(١٠) ــ ته.

(١١) ــ ته.

(١٢) فما ش.

باستحالة انقراض النوع الإنساني من هذا العالم بحادث[١] كلي يطرأ[٢] في العالم العلوي تُوجبها خواصُّ بعض القوى والتشكلات والاتصالات المجهولة للبشر مما[٣] لم يُدرَك بالتجربة والرَصْد[٤] والقواعدِ الهندسية؟ وما المانع أن يكون المُوجِبَ لما ذكرنا منضمًا إلى خواصّ التشكلات الفلكية وخواصِّ الاتصالات أمرٌ آخَرُ من الأمور الإلهية يعلَمه الحقُّ، وينقطع، أعني النوعَ الإنسانيَّ، وكثيرا[٥] من موجودات هذا العالم العنصري، مدةً، ثم يعود هذا التكوين في هذا العالم، إما على هذا الوجه أو على[٦] مثله أو على نمط آخر؟

بل نقول: وما البرهان على عدم تناهي القوى الفلكية أيضا وكونِها[٧] لا تقبَل التغيرَ والفسادَ والتبديلَ؟ فإنا لم نجد في كل ما ذكروه في إثبات بقاء الأفلاك ودوام آثارها على هذا الوجه وخلوّها عن خواصّ الطبيعة ودوامِ قبولِ عالمِ الكون والفساد تلك[٨] الآثارَ على هذا النحو المُدرَكِ أو[٩] مثلِه من الأوضاع والتكوينات[١٠] برهانا تامّا يثلَج[١١] به صدرُ مستبصِر لا يُرضي بالأقاويل والتقريرات الإقناعية، بل استبعاداتٍ محضةً واستحساناتٍ تركَنُ إليها الأفكارُ متعلَّقُها تعظيمُ العالم العلوي والأجسام

---

(١) الحادث ته.

(٢) نظراً ته.

(٣) ما ته.

(٤) والرصدية ته.

(٥) وكثير ص س حح ش.

(٦) ـــ ته حح.

(٧) وكونها بحيث ته.

(٨) بتلك ته.

(٩) و ته.

(١٠) ـــ ته.

(١١) يبلج س.

البسيطة في زعمهم لا غيرُ.

وأيضا فما[١] ذكروه في أنّ سببَ فناء المركّبات التركيبُ، وأنّ البسائط لا تقبل الفناءَ، ضعيفٌ. فإنّ المركّبات إنما وُجِدَت عن البسائط، بل هي مجموعُ أمور بسيطة. فلو لم تفْنَ تلك، لم يفن المركّب. والمتجدد ليس إلا الهيئةَ الاجتماعية والتركيبية، ولا يخلو[٢] الاجتماعُ والتركيب من أن يكونا[٣] من جملة[٤] أجزاء المركّب والمجتمِع أو يكونا نسبتين. فإن كانا من جملة[٥] أجزاء المركّب والمجتمِع، فحكمها حكم تلك البسائط المجتمعة، وقد تقدم القول فيها. وإن كانا نسبتين فالنِسَب لا تحقُّقَ لها في نفسها[٦] إلا بشرط وجود[٧] المنسوب والمنسوبِ إليه. فكيف تكون علةً لبقاء عِلَلِها ودوامِها[٨]؟

ثم نقول: وبأي برهان يثبُت[٩] عندنا خلوُّ الأجسام الفلكية عن أحكام الطبيعة وخواصِّها؟ سيّما[١٠] والتعريفاتُ الإلهية على ألْسنة الرسل والكمل قد وردت وصرَّحت بأنّ الأجسام كلها طبيعية، وإن حكموا ببقاء بعضها من حيث الذات[١١] مع تغيّر حادثٍ في الصفات. ووافَقَهم على

(١) كما ته.
(٢) ولا يخلو: وليس يخلو ص.
(٣) يكون ته.
(٤) ـــ ته.
(٥) ـــ ته.
(٦) أنفسها س حح ش.
(٧) وجوب ش (وجود ش٢).
(٨) لبقاء.. ودوامِها: للبقاء والدوام س حح ش (لبقاء عِلَلِها ودوامِها ش٢).
(٩) ثبتت س: ثبت حح.
(١٠) وسيما ش.
(١١) اللذات ته.

ذلك جماعةٌ[(١)] من أكابر الحكماء الأوائل ووقَفْنا[(٢)] على ذلك في مصنفاتهم. وكل ذلك على العلم[(٣)] الكريم غيرُ خافٍ. وأشار إلى ذلك أيضا نقلا وتقريرا صاحبُ رسائل إخوان الصفاء وأخبر أنّ مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولى والصورة. وفسَّر بليناس وغيرُه الطبيعةَ، فقالوا[(٤)] : إنها عبارة عن حقيقة جامعةٍ بالذات بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإنّ كل واحد من الأربعة غيرُ الآخَر، والطبيعة لا تُغايِرُ واحدا من الأربعة.

وعلى الجملة فالأمر من حيث الاطّلاع المحقَّق في كل ذلك معلوم متيقَّن[(٥)]، والمذاهب النظرية والنتائج الفكرية كثيرة شديدة الاختلاف. والمقصود من هذا الإبرام والإلماع[(٦)] استجلاء ما اتّضح للرأي المولوي السديد[(٧)] بطريق البرهان أو ترجَّحَ عنده[(٨)] من أقاويل السابقين لإحاطة علمه الشريف بما[(٩)] ذكروه في هذه الأمور في الكتب الغريبة المستورة والمستفيضة[(١٠)] المشهورة رجاءَ الفوز بالجمع بين الطمأنينتَيْن العيانية والبرهانية، كما سبقت الإشارة إليه. والله سبحانه[(١١)] يكشِف بحسن بيان

(١) ــ حح.
(٢) وواقفنا س ش (ووقفنا ش١).
(٣) علم ص.
(٤) فقال ته.
(٥) متيقن متبين ش: متبين س حح (متيقن س١).
(٦) الإحاح ش٢.
(٧) الشديد حح.
(٨) عند ته.
(٩) مما ش.
(١٠) المستقفية ته.
(١١) سبحانه وتعالى ته.

المولى وإفادته المُعضِلاتِ ويُيَسِّر[١] حلَّ المشكِلات آمين[٢].

مسألة: الإنسان في هذه النشأة والدارِ يتعذر عليه التجريد التام المفسَّر بانقطاع تعلق النفس المدبِّرة للبدن عن البدن، إذ لو انقطعت العلاقة بالكلية، لكان الموت. فإنّ الموت ليس غيرَ ما ذكرنا. وإذا تعذر انقطاع علاقة النفس عن[٣] تدبير البدن حالَ الحياة، فلا تخلو النفس عن أحكام المزاج الطبيعي المدبَّر فيما[٤] تُدرِكه من الآلام واللذّات، لا[٥] تخلُص عن شوب الطبيعة وحكمها. فمن أين له أنَّ[٦] ثمة[٧] آلاما[٨] ولذّات روحانية صِرفة خالية عن أحكام الطبيعة؟ وبأي برهان يثبت ذلك؟ وما المستنَد فيه؟ وهكذا اللذة والابتهاج المنسوبان إلى الحق سبحانه وتعالى[٩]. ولا يقال: إنا نجد لأنفسنا تلذذا بإدراك العلوم والمراتب السنية المستلزمة للحكم والجاه، وليس ذلك من قبيل الملذوذات الطبيعية المعهودة. فإنا نقول: من الجائز أن تكون اللذات الطبيعية صنفَيْن[١٠] صنف كثيف وصنف لطيف. والكثيف[١١] هو المعهود إدراكُه[١٢] من الملذوذات الحِسّية بالحواسّ، كالمأكول والمشروب وغيرِهما[١٣] ونوع

(١) تيسير س ش: تيسر حح.
(٢) ـــ س حح ش.
(٣) من ش.
(٤) فما ص.
(٥) ولا ش.
(٦) له أن: أين ته.
(٧) ثم ص.
(٨) آلام ته.
(٩) ـــ ص.
(١٠) صنفان س حح.
(١١) فالكثيف س ش.
(١٢) أحواله س حح ش.
(١٣) وغيرها ته.

آخَر هو مُدرَك للنفس من حيث القوى الباطنة، كالذهن والخيال والتعقلات[١] النفسانية الحاصلة حالَ التلبّس بالتدبير. والقوى والإدراكات الإنسانية لا تَعرَى بالكلية عن أحكام الطبيعة. ومَن ادّعى أنّ ثَمَّ[٢] وراء ما ذُكِرَ آلاما[٣] ولذّات روحانية لا حكم للطبيعة فيها، فعليه البرهان.

مسألة: ما حقيقة الفيض الصادر من الحق؟ وما المتعقَّل للعقلاء من معرفته وكيفيةِ[٤] صدوره ووصوله إلى القوابل؟ لا جائز أن يكون من قبيل الممكنات، ولا جائز أن يكون الحق، وليس ثمة[٥] أمر ثالث لا يكون الحق ولا غيرَه. فكيف الأمر؟ وما المتعقَّل من معنى الإيجاد أولا، ثم الإمداد ثانيا؟ وبأي برهان يثبت ذلك ويتّضح؟

ومن المسائل المفرَدة التي لم يَنتظم على إثباتها ونفيها برهان: مسألةُ تسلسل علل ومعلولات موجودةٍ غيرِ منتهية إلى غاية[٦].

مسألة: النِسَبُ التي بين الموجودات غيرُ متناهية عندنا، ويجب أن تكون بالنسبة إلى علم الحق متناهيةً، لِما يلزم من المفاسد، إن لو لم تكن كذلك، ولِما أسلفناه أيضا في إثبات علم الحق بالجزئيات وضَعْفِ حجج المنكرين ذلك، قياسا واستبعادا. وأيضا فالاتّفاق واقع بأنّ ما دخل في الوجود، فإنه متناهٍ[٧]، والنِسَب ناشئة بين الموجودات. فكيف ينتشئ من المتناهي ما لا يتناهي؟ وكذلك يقال في الأمزجة المتولدة من العناصر ومثلِ ذلك، وأعلى منه التشكلاتُ والأوضاعُ الفلكية من الاتصالات والكيفيات

---

(١) والتعلقات ص.
(٢) ثمة ته.
(٣) ذُكِرَ آلاما: ذكر آلام ته: ذكره آلامٌ حح ش: ذكره آلامَ س.
(٤) كيفية ته.
(٥) ثم ص.
(٦) نهاية ته.
(٧) متناهية ته.

وغيرُ ذلك، كالخواصّ والآثار ونتائجها. فكيف الأمر؟

مسألة: الجوهر لا يبطُل ببطلان كيفيةٍ من كيفياته، والحرارة لو بطلت من النار، بطلَت النارُ.

مسألة: الهيولى المجردة لا تَقبَل القسمةَ عقلا، وهكذا[١] الصورةُ. فكيف بحلول الصورة في الهيولى صارتا جسما وقَبلَتا القسمة؟ ولِمَ يتجدد أمر ثالث غيرُ الاجتماع؟ وإنه نسبةٌ لا تحقُّقَ لها بنفسها، بل بالتبعية لِما[٢] له وجودٌ محقَّق، كما سبقت الإشارة إليه في بعض المباحث[٣] المتقدمة. تمت الأسئلة بعون الله وحسن توفيقه[٤].

(١) كذا ص.
(٢) بما ش.
(٣) الأسؤلة ته.
(٤) المتقدمة. تمت... توفيقه: المقدمة والسلام. تمت الأسولة بحمد الله وحسن توفيق والسلام على من اتبع الدرس ته: المتقدمة س: المتقدمة. تم الكتاب بعون الملك الوهاب ش: تمت الرسالة حح.

[مكتوب من الطوسي إلى القونوي ينتقد فيه كتاب «رشح البال» للقونوي][1]

[من الطويل]

أتــانــي كتــابٌ مــا أراه مشــابهًــا لغير[2] كتابِ الله من سائر الكتب
أتــى مــن إمــامٍ نــوَّر الله قلبــه وصيَّر مرفوعًا لَدَي سرِّه الحُجُب.

خطاب[3] عالى مولانا[4]، إمام معظم، هادى الامم، وكاشف[5] الظلم، صدر الملة والدين، مجد[6] الاسلام والمسلمين، لسان الحقيقة، برهان الطريقة قدوة السالكين الواجدين[7] ومقتدى الواصلين[8] المحقِّقين، ملك الحكماء والعلماء في الارضين، ترجمان الرحمن، افضل واكمل جهان ــ أدام الله ظله وحرس وَبْلَهُ وطَلَّه ــ، بخادمِ دعاء وناشر ثنا، مريدِ

(١) هذه نسخة المكتوب الذي كتبه الإمام أفضل المتأخرين خواجه نصير الملة والدين جوابا عن المكتوب الذي كتبه الشيخ الكامل المُكمِل صدر الحق والدين القونوي رحمة الله عليه (رحمة الله عليه: رضي الله عنه كم). أولا موضعه (موضع كم) قبل الأجوبة النصيرية ص:؟.. الشيخ العارف..؟ بسم الله الرحمن الرحيم وعلى..؟ ته: مكتوب الحكيم خواجه نصير الدين الطوسي إلى قدوة المحققين وخلاصة المدققين الشيخ العارف محمد صدر الدين قدس سره المتين. شعر ن.

(٢) بغير ن.

(٣) نثر خطاب ن.

(٤) مولاناى كم.

(٥) كاشف ن.

(٦) حجة ن.

(٧) الواصلين ن.

(٨) الفاضلين ن.

صادق ومستفيدِ عاشق، محمد الطوسى رسيد بوسيد[١] وبر سر وچشم[٢] نهادو گفت (رباعى[٣]):

از نامهٔ تو مُلكِ جهان يافت دلم　　در[٤]لفظِ تو عمرِ جاودان يافت دلم.
دل مرده بُدم، چو نامه برخوانده شد　　از هر حرفى هزار جان يافت دلم.

هرچند كه در ما تقدّم صيت[٥] فضائل[٦] وآوازهٔ مناقبِ آن ذات بى همال[٧] استماع كرده بود وبمشاهدهٔ[٨] خيال[٩] مبارك ومطالعهٔ شمائل آن[١٠] وجودِ بي نظير مشتاق شده[١١]، وبوصول بخدمت او نيازمند گشته وروزگار در نيل آن[١٢] مامول مساعدت مبذول نمى كرد، همت[١٣] برآن مى گماشت كه بكتابت راهِ استفادت[١٤] گشاده گرداند، وبمراسلت[١٥] بآن حضرتِ بزرگوار توسّل جويد. ناگاه بختِ خفته بيدار گشت، ومطلوب حقيقي روى نمود، بايراد خطابِ جانافزا[١٦] ومفاوضهٔ

(١) ــ ته.
(٢) بوسيد... چشم: وبر چشم ن.
(٣) ــ ص ته كم.
(٤) از ته: وز ن.
(٥) صيلت ن.
(٦) هرچند... فضائل: ــ ته.
(٧) ؟ كم: بيهمتا ن.
(٨) وبمشاهد ن.
(٩) جمال ته.
(١٠) شمائل آن: ــ ته.
(١١) شد ن.
(١٢) اين ته.
(١٣) هميشه ته: و ن.
(١٤) افادت ته.
(١٥) واز مراسلت ته.
(١٦) افزاى ته ن.

دلگشا[١] این بیچاره را[٢] مشرَّف[٣] گردانید. وچون در همه فضائل بر[٤] همگنان متقدم است، ــ «والفضل للمتقدم» گفته اند[٥] ــ، درین معنی هم تقدم فرمود[٦]، واین مریدِ محروم را رهینِ منت وشاکرِ نعمت[٧] گردانید، وجانِ تشنهٔ شوقِ اورا بزُلالِ ینبوعِ کمالْ آبی بر لب زد. خدای[٨] تعالی آن ظل ظلیل را[٩] بر بندگان خویش گسترده داراد. وآن پرتوِ نورِ تجلی[١٠] در میان اهل کمال تابنده وپاینده[١١] بحقِ حقه.

از آن جناب بزرگوار دو کتاب نفیس رسانیدند[١٢] که هر یك[١٣] در باب خویش بی نظیر بود.

یکی کتاب «حاصل نتائج أفکار» که متضمن سؤالی چند بود[١٤] از مُعظَماتِ اسوِله، واشارت باین[١٥] مریدِ مستفید رفته که از بضاعتِ مُزجاةِ

---

(١) دلگشای ته ن.
(٢) بیچارهٔ مشتاق را ن.
(٣) مشتاق ته.
(٤) از ن.
(٥) گفته اند: ــ ته.
(٦) نمود ته.
(٧) منت... نعمت:؟ ته.
(٨) خدای تبارك و ته.
(٩) را: ــ ته.
(١٠) مجلی را ص.
(١١) وپاینده باد کم.
(١٢) رساله نشتند [كذا] ن.
(١٣) یکی ن.
(١٤) ــ ته: بود همه ن.
(١٥) بدین ته: برین ن.

خود بر آن مسائل[١] کلمه ای چند[٢] نویسد وبموقفِ[٣] عرض فرستد. هرچند این ضعیف خودرا[٤] در محلِ آن نمی دانست[٥] که زیره بکرمان فرستد وخرما بهَجَر، امّا انقیادِ اشارت واجب بُود. آنچه[٦] بر طریق[٧] استعجال[٨] در خاطر بود نوشت وبخدمت فرستاد، وچشم انتظار بر راه[٩] دارد که در[١٠] رد وقبولِ آن بوقتِ نقد چه حکم رود.

دیگر رسالهٔ که[١١] «رشح البال» بود مشتمل بر شرح[١٢] سوانح غیبی که در سلوك روی نموده[١٣] وذکرِ وارداتِ ذوقی که در هر[١٤] حالی[١٥] از احوالِ حرکتِ باطن متجدد شده. وآنرا در لباسِ دعا ومناجات واستعاذاتْ بایما[١٦] واستدعا بیان فرموده. مریدِ مستفید چون[١٧] از آن بحرِ بی پایان

---

(١) بر آن مسائل: ـــ ته.

(٢) ـــ ته.

(٣) وبموقع ن.

(٤) خود کم.

(٥) داشت کم.

(٦) ـــ ته.

(٧) بطریق ته.

(٨) استجعال آنچه ته.

(٩) راه می ته.

(١٠) که در: تا ن.

(١١) ـــ ته.

(١٢) ـــ ن.

(١٣) در سلوك روی نموده: در وقت سلوك روی نمود ته: در وقت روی نمود ن.

(١٤) ـــ ته.

(١٥) حال ته.

(١٦) واستعاذاتْ بایما: واستعاذات ایما ته: واستعارات ایما ن.

(١٧) ـــ ته.

مغترف شد[١] واز آن نَوالِ بي مثال محتظي[٢]، دانست كه غرضْ ارشادِ مريدان وتحريض مبتديان بوده[٣] تا بر متجدداتِ احوالِ باطن واقف شوند ودر اثناء سلوك از ترغيبات وترهيبات ووساوس وهواجس با خبر باشند، نه غرور را[٤] مَجال دهند، ونه يأس را مَحلّ نهند[٥]، چه فرموده است باين عبارت كه وإنّما[٦] هذه «نفثةُ مصدور وتحفةُ شَكور[٧] أحَبّبُك[٨] بها إلى عبادك وأنشُر فضلك في أرضك وبلادك وأسلي نفسي مما[٩] أقاسِيه طلبا للخلاص مما أنا فيه». مريدِ مستفيد هر چند نه[١٠] حد اوست، گستاخى مى كند ومى گويد، دَرَجَتُك أعلى من[١١] أن تشتغل بالمناجات والدعاء، فإنّ كُلّاً[١٢] من كان في هذه المرتبة، كان [كذا] قِبلتُه في صلاته[١٣] هي نفسَه وإلهُهُ[١٤] بالحقيقة هو[١٥] هواه. وإنّما يعبد الله[١٦] ويدعوه تقربا إلى ذاته ويفعل كلّ ذلك وسيلةً إلى نيل مراده. وهو بعدُ أسير الهوى معتكف[١٧]

---

(١) شده ن.

(٢) محتظى گشت ته.

(٣) بود ته// مبتديان بوده: مستفيد انست ن.

(٤) غير را ته.

(٥) دهند ن.

(٦) كه وإنّما: إنّما ته: ـــ ن.

(٧) مشكور ن.

(٨) احبك ته: واحبك ن.

(٩) بما ته ن.

(١٠) مما أنا فيه.... نه: ؟ ته.

(١١) ـــ ته.

(١٢) ـــ ن.

(١٣) الصلوة ته.

(١٤) وإلهُهُ هو ن.

(١٥) ـــ ن.

(١٦) ـــ ته.

(١٧) المعتكف ن.

على طلب الراحة ودفعِ الأذى، تارة[١] يعتريه[٢] الخوفُ وتارة يسَلّيه الرَجاءُ في بعض أوقاته من المَحن يلتجئ إلى الصبر، وفي بعضها للنعم يستزيد بالشكر. ثم إن[٣] ارتقى من هذه المنزلة إلى درجة الرضا والتسليم، استراح من جميع ذلك. فلم يحتَج إلى جذب مطلوب له[٤] أو دفع مهروب عنه. فلا يبقى له دعاء إذ لا يطلب شيئا، ولا مناجاةٌ إذ لا يغيب عنه من يناجيه[٥] بل ينظر إلى جميع المخلوقات بعين الرضا ويجد من نفسه في[٦] جميع المتجددات الارتضاء، وذلك بابُ[٧] الله الأعظمُ، مع أنّ[٨] تلك المرتبة[٩] أيضا قاصرة عن[١٠] مراتب الواصلين إلى أدنى حد من حدود الكمال، فإنّ الراضي يدَّعي أنّ له وجودًا مقابلاً لوجود المَرضِيّ عنه، وله مَحالُ[١١] تصرُّفِ تَرَكَه باختياره[١٢]. وذلك دعوى الشَرِكة في الوجود والتصرف، تعالى الله عن أن يكون له شريك أو[١٣] معه متصرِّف. فإن ارتقى من هذه الدرجات ووصل إلى مقام الفَناء[١٤] المحض ومحو الأثر الذي هو منزل أهل الوحدة المطلقة ــ لا أقول التوحيد، فإنّه طلبُ وحدةٍ قسرية،

---

(١) ــ ته.
(٢) يقربه ن.
(٣) ثم إن: ثم ته: ــ ن.
(٤) ــ ته.
(٥) من يناجيه: ما يناجيه ته: ما يتناجه ن.
(٦) من ن.
(٧) فنا في ن.
(٨) ــ كم.
(٩) الرتبة ته: الجزئية ن.
(١٠) من كم ن.
(١١) محل ته.
(١٢) باحسان ته.
(١٣) أو يكون ن.
(١٤) فناء ته.

ولا الاتّحادَ، فإنّه وإن كان بالطبع لا بالقسر[١]، لكنه يفوح منه رائحة الكثرة ـ لا يلتفت[٢] إلى الرضا والتسليم، بل مِمّ هو[٣] أن يكون له ثبوتٌ حتى يمكنَ* اتّصافُه بالكمال أو يكون له ذات حتى يصير منعوتا بنعوت الجلال. وهناك[٤] ينقطع السلوك والسالك، وينعدم الوصول والواصل، فإنَّ إلى الله المنتهى وإليه الرُّجْعَى.

وخادم الدعاء متيقِن[٥] بأنّ المولى ـ دام ظله ـ لا يجد في نفسه القناعة بالدرجات المذكورة، بل ارتقى إلى درجة لا درجة فوقها[٦] لكنه ما دام في قيد هذا العالم بحسب الصورة يَجري أمثال هذه المعاني والبيانات[٧] على لسانه وتفيض منه على متابعيه من غير قصد منه إلى شيء. ويتبع[٨] ذلك إرشادُ الطالبين وإكمالُ الناقصين. فهذا ما عندي في هذا الموضع. ورأيُه أعلى وأجلُّ من أن يحيطَ به ناقصٌ مثلي أو يَقْدِرَ على اتّصافه مَن يكون في مرتبتي والسلام[٩].

هرچند[١٠] تركِ ادب است اين كلمات بخدمتْ عرض كردن، اما چـون خـاطـر[١١] وقـت بـود در حـالِ مطـالعـهٔ آن[١٢] كتـابِ

---

(١) بالغير ن.
(٢) لا يلتفت: ولا ته.
(٣) ـ كم ته.
(٤) يمكنَ اتصافُه... وهناك: ـ ن.
(٥) متيقين ته.
(٦) فوقه ص كم.
(٧) ـ ته.
(٨) ينبغي ته.
(٩) والسلام على من اتبع الهدى ته.
(١٠) هرچند كه ن.
(١١) حاضر ته ن.
(١٢) اين ته.

شريف[١] ورسالهٔ لطيف[٢] كه بحقيقت در هدايت طالبان واكمال ناقصان عديم المثل والنظير است، آنرا از خدمتْ پوشيدن وجهي نداشت. إن شاء الله بتركِ ادب[٣] ملوم ومعاتَب[٤] نگردد. اِطناب از حد گذشت وزحمت بسيار شد. انتظار ورود مخاطَبات واِعلام از[٥] سوانح وواردات[٦] خصوصا از نقد اين[٧] كلماتْ مقرون بانعامِ استخدام در خدمات خواهد رفت[٨]. ايزد سبحانه[٩] آن كمال را[١٠] مقتَضِىْ اِكمال چنين[١١] ناقصان داراد هميشه بحق حقه. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

(١) ـ ته.
(٢) ورسالهٔ لطيف: ـ ن.
(٣) معلوم ن.
(٤) ملوم ومعاتَب: معاتب وملوم ته.
(٥) ـ ته.
(٦) ـ ته.
(٧) ـ ته.
(٨) خواهد رفت: ـ ن.
(٩) سبحانه وتعالى وتقدس ته.
(١٠) كمال را: كمال حقيقي را ن.
(١١) اينچنين ته.

[الأجوبة]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]*

الحمد لله الذي نصب في كل زمان هاديا للخلق إلى الطريق القويم، ومرشدا لهم إلى الصراط المستقيم، وأيده بتأييده حتى جمع بين فضيلتَي العلم والعمل وبلغ مقاصد أهل الكمال بقوتَي الكشف والنظر، وصار مبيّنا لأحكام الشريعة ومشيرا إلى أسرار أهل الحقيقة، سالكا سبل[2] الخيرات، واصلاً إلى أقصى مقاصد أهل السعادات، نائبا في العالم لنبيه المصطفى وحبيبه المجتبى محمد خير الخليقة الداعي إلى أشرف الطريقة، صلى الله عليه[3] وعلى آله وأصحابه وأتباعه، كما نَصَبَ في زماننا هذا المولى المعظَّمَ الإمامَ الأعظم قطب الأولياء وخليفة الأنبياء، الداعي إلى الحق، الهادي للخلق، صدرَ الملة والدين مجد[4] الإسلام والمسلمين محمد بن إسحاق ــ أدام الله أيامه وأنجح مرامه وأسبغ عليه إنعامه في دنياه وأخراه ومُنقلَبه ومثواه إنه مفيض الخيرات ومُنزل البركات ومُجيب الدعوات.

وبعد: فقد[5] وصل من جنابه العالي، الذي يجد أهلُ العلم والذوق جميعا[6] مطالبهم لديه، إلى أحوج خلق الله سبحانه إليه، محمد بن محمد

---

(١) الرحيم وبه نستعين حح.

(٢) سبيل ش.

(٣) عليه وسلم ش.

(٤) محمد ش: محيي ش٢.

(٥) ــ ش.

(٦) ــ ش.

الطوسي كتابٌ جامعٌ[١] للإشارات الروحانية إلى الأسرار الربانية متضمنا للطائفِ الحِكمية والنُكَت العلمية، مرشدا إلى المعاني الغيبية والخطرات الذوقية. فاستفاد منه بقدر استعداده وجعله عُدّةً لما يحتاج إليه في معاده وامتثل أمرَه النافذ ومرسومَه المطاع في إيراد ما وقف عليه[٢] ووصل إليه مما قيل في المسائل التي حلُّها لا يستطاع، وإن كان قاصرا فهمه عن إدراك ما ينبغي، مقصِّرا عن أداء حقه على الوجه الذي ينبغي. وبعث ما سنح له إلى بابه الشريف، وجنابه المنيف، ليتشرف بنظره الصائب، ويُعرَض على رأيه الثاقب. فإن وقع موقع الارتضاء، استسعد بذلك خادمُ الدعاء، وإلا فعذرُه مستغن عن الإيراد والإصدار وقصور فهمه غير ممكن أن يتدارك بالاعتذار.

فأقول: أما صدر الكتاب، فمشتمل على فوائد من كل فن لا يحصى، ومسائل من كل جنس هي الغاية[٣] القصوى. وليت التوفيقَ يساعِدُ في الوصول إلى معرفتها، والتقديرَ يُعطي استعدادا لفهم حقيقتها. وإذ[٤] كان ذلك أجلّ وأعلى من أن يُشتغَلَ ببيانها، أو يُحتاجَ في كل قضية إلى إيراد برهانها، أو يُورَدَ[٥] مقالةٌ في تحسينها، أو تُرتَّبَ فصول في ترتيبها[٦]. فجعلتُها ذريعة لمطالبي الحقيقية، ووسيلةً إلى مآربي اليقينية، وشرعتُ في إيراد ما يتعلق بالمسائل المشتمِلة على الأسئلة والفوائد المتعلقة بتلك الوجوه المشكلة، انقيادا لأمره وامتثالاً لحكمه. فأقول: وبالله التوفيق وإليه انتهاء الطريق[٧].

---

(١) كتابا جامعا ص س حح.

(٢) عليه ووقف عليه ش.

(٣) غاية س ش.

(٤) وإذا ش.

(٥) نورد حح.

(٦) تزيينها حح.

(٧) بسم الله... الطريق: ـــ ته.

قوله ــ أدام الله[1] أيامه: «المسألة الأولى[2]، هل ثبت عندكم أنّ وجود واجب الوجود أمرٌ زائد على حقيقته أم وجودَه عينُ ماهيته؟» إلى قوله: «هذا خُلْف.» [راجع ص ٤٨، س ٢ ــ ص ٤٩، س ٤].

أقول: أما البرهان الموضح تحقيق كون وجوده عينَ ماهيته وإن ليست له حقيقةٌ وراء الوجود، فهو أنه لو كان له وجودٌ وماهيتُه [كذا]، لكان مبدأُ الكل اثنين، وكل[3] اثنين محتاج[4] إلى واحد هو مبدأُ الاثنين[5] والمحتاج إلى مبدإٍ لا يكون مبدأً للكل[6]. فإن قيل، الماهية موصوفة، والوجود صفة لها، والموصوف متقدم على الصفة القائمة بها، فالمبدأ[7] الأول واحد وهو الماهية، قيل[8]، الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة ولا[9] معدومة. وإذًا يكون[10] مبدأُ الموجودات غيرَ موجود، وهذا محال.

وأما[11] قوله: «من البيِّن أنّ مفهوم الوجود من حيث تعيُّنه في تعقُّلنا مفهوم واحد، وهذا المفهوم من حيث إنه هو* مع قطع النظر عن كل ما سواه[12] إما أن يقتضِيَ أن يكون عارضًا لماهية

---

(١) ــ ص.

(٢) آ ص.

(٣) فكل ش.

(٤) يحتاج ته.

(٥) مبدأ الاثنين: مبدأهما ص.

(٦) الكل ته.

(٧) والمبدأ ته.

(٨) قلنا ص.

(٩) و ته.

(١٠) وإذًا يكون: فإذا ته.

(١١) ــ ته: أما ش.

(١٢) هو مع... سواه: ــ ته س حح ش.

شيء[١] أو يَقتضي أن لا يكون عارضا لها[٢] أو لا يَقتضي واحدا من القسمين.» [راجع ص ٤٨، س ٧ ــ ١١].

فجوابه[٣]: أنّ الألفاظ التي لها مفهوم واحد مقول[٤] على كثيرين تنقسم إلى قسمَيْن: أحدُهما أن يكون ذلك المفهوم في آحاد تلك الكثيرين بالسواء[٥] وهو كالإنسان في زيد وعمرو، والفرس في هذا الفرس وذلك الفرس[٦]. وتسمَّى تلك[٧] الألفاظُ بالمتواطئة[٨]، ويكون حكمها فيما تَقتضي تلك المفهوماتُ حكما واحدا، كما ذكره. والقسم الآخَر أن يكون ذلك[٩] المفهوم في تلك الكثرة[١٠] لا على السواء، بل إما أن[١١] يكون في بعضها أقدم أو[١٢] أولى أو أشد[١٣] أو أكثر، وهو* كالأبيض على الثلج والعاج، والموجود[١٤] على الجوهر والعَرَض[١٥]. وفي هذا

(١) لماهِية شيء: لشيء من الماهيات ص.
(٢) أو يَقتضي أن... لها: أو لا يقتضي ذلك س حح: ــ ته.
(٣) أقول ته.
(٤) المقول س حح.
(٥) على السواء ص.
(٦) والفرس... الفرس: ــ ص.
(٧) ــ ته.
(٨) المتواطئة ته.
(٩) ــ س حح ش.
(١٠) الكثيرين ته.
(١١) إما أن: إنما ته.
(١٢) و ص.
(١٣) أولى أو أشد: أشد أو أولى حح.
(١٤) الوجود ش.
(١٥) وهو كالأبيض... والعَرَض: كالموجود على الجوهر والعَرَض والأبيض على الثلج والعاج ص.

القسم[١] لا يجب أن تكون مقتضَياتُ تلك المفهومات واحدة، بل ربّما تختلف، مثل اسم الضوء الواقع على ضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار، وضوءُ الشمس يَقتضي زوالَ العشِيّ دون سائر الأضواء. ومثلُ اسم العلم الذي يكون بعضُ ما يقع عليه مفهومُه بديهيًّا، وبعضُه مكتسَبا[٢]، وبعضُه فِعليًا يوجِب[٣] وجودَ معلومِه، وبعضُه انفعاليًّا لا يُوجِب ذلك. والوجود من هذا القبيل، فإنه يكون في الواجب قائما بذاته من غير عروضه[٤] لماهيته[٥]، وفي غير الواجب يكون عارضا لماهيته. ثم العارض للماهية يَقتضي في الجسم والمادّة أن لا تكون تلك الماهيةُ قائمة بغيرها، وفي الصورة والعَرَض يَقتضي قيامَهما بمَحلٍّ، وكما أنه ليس لقائل أن يقول: لو كان الضوء والعلم مقتضِيَين لزوال العشِيّ ولوجود المعلوم، لكان كل ضوء وعلم كذلك. ليس[٦] كذلك[٧]. له أن يقول: لو كان الوجود مقتضيا لكونه غير عارض لماهية، لكان كل وجود[٨] كذلك. فإذًا ثبت[٩] أنّ من الوجود ما يَقتضي أن لا يكون عارضا لماهية، ومنه ما يَقتضي أن يكون عارضا. وبطلت[١٠] القسمة إلى أنه إما أن يكون مقتضيا للعُروض أو للاعروض[١١] أو لا يَقتضي أحدَهما.

---

(١) ـــ ته.
(٢) كسبيا ته.
(٣) ويوجب ته.
(٤) عروض ص حح.
(٥) الماهية ته: لماهية ش.
(٦) وليس حح ش.
(٧) ـــ ص ته.
(٨) موجود ش (وجود ش ٢).
(٩) يثبت ش.
(١٠) يطلب س حح.
(١١) اللاعروض ته س حح ش.

قوله: «الوجه[١] الآخر أنّ كلّ عاقل يَجزِمُ بأنّ لوجود الواجب تعيُّنا» إلى قوله: «فدل ما ذكرنا أنّ وجوده زائد على حقيقته[٢]». [راجع ص ٤٩، س ٥ ــ ص ٥٠، س ٢].

أقول: كل ما لا يُحتمَل أن يكون له أشخاص كثيرة، فهو غير محتاج إلى تعيُّن زائد على حقيقته، فإنّ حقيقتَه سَواء كانت نفسَ وجوده أو معروضةً لوجوده هي تعيُّنه لعدم احتمال وقوع الشركة فيه. وإنما يحتاج إلى التعيُّن كلُّ ما يكون له أشخاص كثيرة، فإنّ كل شخص منه يحتاج إلى تعيُّن تميُّزه عن غيره مما هو من نوعه. وههنا سِرّ عظيم، وهو أنّ الوجود الذي يقع مفهومه على الواجب والممكن بالتشكيك أمر عقلي، فإنّ الوجود في الأعيان لا يمكن أن يقع على أشياء تشترك فيه. وذلك الأمر[٣] مقول على الوجود الواجب[٤] القائم بذاته الذي لا يعرض لماهية[٥]، وعلى غيره من الموجودات[٦]. وإذا اعتُبِر وجودُه في العقل، كان ممكنا غير واجب. واسم الوجود يقع عليه وعلى الواجب وقوعَ زَيدٍ على وجوده العيني وعلى اسمه. وذلك الوجود أمر معقول. والوجود الواجب[٧] غير معلوم بالكُنْه والحقيقةِ، وإنما[٨] يُعقَل منه هذا الوجود المعقول مقيَّدا بقيدٍ سلبي[٩]. وإذا حُقِق[١٠] ذلك، ارتفع الإشكال المذكور بسبب تعدد الجهات. واعلم أنّ سلب الأشياء عنه وإثبات الأمور له إنما يُعقَلُ بعد ثبوت تلك الأشياء

(١) والوجه ته.
(٢) ماهيته ص.
(٣) الأخر ته حح.
(٤) ـــ ته.
(٥) للماهية س ش.
(٦) الوجودات ته س ش ٢.
(٧) أمر... الواجب: ـــ ته.
(٨) إنما ته.
(٩) بالقيد السلبي ته ش.
(١٠) تحقق ته ش.

والأمور. وذلك لا يتحقق معه[١] تعالى عند اعتبار حقيقته، بل يكون بعد[٢] صدور الأشياء[٣] عنه.

وأما قوله: «مع اتّفاق جميع العقلاء بأنّ حقيقته مجهولة» [راجع ص ٥٠، س ١ ــ ٢]، فمن الواجب أن يقول: مع اتّفاق الحكماء، لأنّ مشايخ المعتزلة من المتكلّمين يدّعون أنّ حقيقته تعالى[٤] معلومة للبشر كما هي.

قوله: «والوجه الآخر أنّ كونه مبدأً لغيره» إلى قوله: «لكان* السلب جزءًا من علة الثبوت». [راجع ص ٥٠، س ٣ ــ ٥].

أقول: كونه مبدأً لغيره يكون لوجوده الواجب العينيّ لا للوجود المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك، الذي تُخصِّصه العقلاء بقيد سلبي. ثم أنّ كثيرا من السلوب يكون أجزاء من علل الثبوت. كما أنّ عدم الغيم مع طلوع الشمس يكون علةً لإضاءة الأرض، وعدمُ الضدِّ في المَحلّ مع علة الضد الآخَر علة تامة لحدوث الضد الآخر في ذلك المحل.

قوله: «والوجه الآخَر أنهم قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكما واحدا» إلى قوله: «ولا أمر يَجزِمُ[٥] بصحّته عاقلٌ». [راجع ص ٥٠، س ٦ ــ ص ٥١، س ٥].

أقول: قد مرّ جواب هذا، وهو أنّ البعد والجسم يقعان على ما تحتهما بالتواطؤ بخلاف الوجود المقول على الموجودات[٦] بالتشكيك.

---

(١) منه ته.

(٢) ــ ش.

(٣) تلك الأشياء ته.

(٤) ــ ص ش.

(٥) «لكان السلب... يجزم: ــ ته.

(٦) الوجودات ص.

وأما[١] الوحدة والكثرة فهما عَرَضان، وتجرُّدُهما عن المادة لا يكون إلا في العقل، كما في سائر الأعراض التي تُتَعقَّل مجردة عن مَحالِّها. وليس[٢] شأنُ الوجود كذلك. وقد رُوي عن فيثاغورس أنه قال: الواحد والأعداد المركَّبة من تكراره هي مبادئ الموجودات[٣]. وقد صدرت عن المبدأ الأول على ترتيبها. فكانت مجرَّدة عن المواد. ثم صدر منه بتوسُّطها سائرُ الموجودات، وصار الوحدة والكثرة مقارِنتين لها على الوجه المعلوم. فهذا[٤] يناسب الوجود من حيث القيام بالذات في المبدأ[٥] والعروض للماهيات[٦] بعد ذلك، لكن[٧] هذا نَقْلٌ مجرّد، لا أصل له ولا برهان عليه[٨].

قوله: «ومما يؤيد ما ذكرنا* ما اعترف به الشيخ الرئيس» إلى قوله: «وقَرر ما قصد تقريرَه». [راجع ص ٥١، س ٦ ــ ١٥].

أقول: أما قوله: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر» يريد بالأشياء أعيان الموجودات التي تسمَّى بطبائع الموجودات، وإنما ذَكَرَ ذلك في بيان صعوبة تحديدها. ولم يُرد به حقائق المعقولات، وذلك لأنّ مَن لم يقف على حقيقة الإثبات والنفي، كيف يَقدِر أن يحكُم عليهما بامتناع الاجتماع بديهةً؟ ومن لم يقف على حقيقة الجسم، كيف يحكُم بامتناع اجتماع جسمين في حَيّز واحد بديهة، وبامتناعِ كونِ الجسم الواحد في الزمان الواحد في حيّزين بديهة؟ ومن لم يقف على حقيقة العَشَرة

(١) فأما ته.
(٢) فليس ته.
(٣) للموجودات ص.
(٤) فهنا ش.
(٥) في المبدأ: ــ ته.
(٦) للماهية ته.
(٧) ــ ته.
(٨) ــ ته.

والخمسة، كيف يحكم بأنّ العَشَرة ضِعْفُ الخمسة؟ ومن لم يقف على حقيقة المثلَّث، كيف يحكم على[١] أنّ زواياه متساوية لقائمتين؟ وبالجملة جميع العلوم اليقينية مبنية على الوقوف على حقائق المعقولات التي هي تصوراتها، حتى تتأتى التصديقات المبنية عليها.

قوله: «ثم قال[٢]: فيما يختص بحقيقة الحق» إلى قوله: «والوجود من لوازمها[٣]». [راجع ص ٥٢، س ١ ــ ١٣].

أقول: هذا بيانه[٤] لامتناع الوصول إلى كنه المبدأ الأول. وإنما أراد بقوله: «إما أن يدخل الوجود في تحديده»، كما يقال عليه، الوجود الواقع على الموجودات[٥] بالتشكيك، وهو بمنزلة الجنس*، وتقيُّد بقيد سلبي حتى يختص به، وهو بمنزلة[٦] الفصل. ويريد بقوله: «وإما[٧] أن تكون له حقيقة فوق الوجود، والوجود[٨] من لوازمها»، الإشارة[٩] إلى وجوده[١٠] العيني[١١] الذي لا يصل إلى إدراكه عقلُ عاقل.

قوله: «ثم قرر هذا المعنى بطرز آخر» إلى قوله: «مما يجب أن يكون عليه». [راجع ص ٥٢، س ١٣ ــ ص ٥٣، س ٥].

---

(١) ــ ص.
(٢) قال عن الشيخ ص.
(٣) ما ذكرنا... لوازمها: إلى من لوازمها ته.
(٤) بيان ش.
(٥) الوجودات ش.
(٦) الجنس، وتقيُّد... بمنزلة: ــ ته.
(٧) إما ص.
(٨) الوجود حح.
(٩) إشارة ص.
(١٠) الوجود حح.
(١١) المعني ته.

أقول*: الحكماء قرروا أنّ العلم بالعلة يوجب العلمَ بمعلولاتها علما تامّا، والعلم[١] بالمعلول لا يوجب العلمَ بعلتهِ إلا علما ناقصا. وذلك لأنه يَقتضي العلمَ بأنّ لذلك المعلول علّة، ولا يَقتضي العلمَ التامَ بتلك العلّة. فبيَّنَ في قوله ههنا ذلك في أعيان الموجودات بيانا عامّا[٢] ، وليس فيه[٣] ما يدل على أنّ المعقولات لا تُدرَك.

قوله: «ونحن نقول: إنَّ مِنْ[٤] مقتضى الذوق الصحيح» إلى آخر الفصل[٥]. [راجع ص ٥٣، س ٦ ــ ١٣].

أقول: هذا كلام في غاية الحسن والكمال، لا يقف عليه من لا يكون له حظ مما يُفيض الله سبحانه[٦] على المتوجهين إلى جنابه بطريق الكشف. جعلَنا الله[٧] من أوليائه الواصلين إلى تلك المرتبة إن شاء[٨]، وهو[٩] ولي التوفيق.

قوله: «المسألة الثانية: هل الماهيات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة» إلى قوله: «وتعيينِ الفائدة الحاصلة من كل منها»[١٠]. [راجع ص ٥٤، س ١٣ ــ ص ٥٦، س ٢].

---

(١) والعلم والعلم س.
(٢) تاما ش ٢.
(٣) ههنا ص.
(٤) ــ ص.
(٥) أقول: الحكماء... الفصل: ــ ته.
(٦) سبحانه وتعالى ته.
(٧) لله تعالى ته.
(٨) إن شاء الله ته.
(٩) ــ ته.
(١٠) «وتعيين... منها»: وهذا أيضا محال س حح ش.

أقول: المراد من قولهم: «الماهيات ليست بمجعولة[١]»، هو أنّ السواد مثلا لا يكون سوادا بجَعْل جاعل. وذلك أنّا إذا فرضنا سوادا في الأول، ثم[٢] أوردنا عليه جَعْلَ الجاعل[٣]، استحال أن يغيره الجاعل مما فرضناه أوّلاً. فكذلك الوجود، فإنّ الجاعل لا يجعل الوجود وجودا، وذلك لامتناع تحصيل الحاصل. ولو كنا قلنا: هل للجاعل أن يجعل السواد[٤] سوادا، أي هل له أن يبدع شيئا هو السواد وقلنا[٥]: هل له أن يجعل السواد موجودا؟ لكان[٦] * جوابُه الحقُّ[٧]، نعم، له أن[٨] يبدع السواد، وأن يجعل السواد موجودا[٩]. بل الحقُّ أنّ جميع الماهيات والموجودات مجعولة، جاعِلُها الله سبحانه وتعالى[١٠]. وإذا قلنا: الماهيات الممكنة صارت منسوبة إلى الوجود، فإنّ الإمكان لا يمكن أن توصف به الماهية من حيث هي ماهية فقط، إنما يمكن أن توصف به إذا قيست إلى الوجود أو إلى العدم.

وأما[١١] قوله: «هل هي من[١٢] كونها ماهياتٍ فقط أمور[١٣] وجودية؟» [راجع ص ٥٥، س ١].

---

(١) مجعولة ص ته حح.
(٢) ثم إذا ش.
(٣) جاعل ص.
(٤) ـــ ته.
(٥) أو قلنا ته.
(٦) كان س ش.
(٧) ـــ ص ته.
(٨) له أن: لان س.
(٩) لكان جوابُه... موجودا: ـــ حح.
(١٠) سبحانه وتعالى: سبحانه ته: تعالى ش.
(١١) أما ته.
(١٢) من حيث ته ش ١.
(١٣) أمورا ته س حح ش.

فالجواب: لا، فإنّ الماهية من حيث هي ماهية فقط لا يمكن أن تكون شيئا غير الماهية.

وأما إذا فسّره بقوله: «هل لها ضرب[١] من الوجود؟» [راجع ص ٥٥، س ٢].

فالجواب[٢]: نعم، فإنّ[٣] الماهية إذا تُصوّرت، حدث لها وجود عقلي. وإذا فُرضت في الأعيان، كان لها وجود عيني. والوجود العيني لا يكون إلاّ من مُوجدها، والوجود العقلي يكون ممن[٤] تعقّلها. وكِلا[٥] الوجودَين ممكن له[٦]. وإذا قالوا: للماهية وجود قبلها، أرادوا به تعقُّلَها الذي يكون سببا لوجودها العيني. وهو العلمُ الفعلي. وإذا قالوا: لها وجود معها، أرادوا به الوجود العيني. وإذا قالوا: لها وجود[٧] بعدها، أرادوا به[٨] تعقُّلَها بعد وجودها، يعني العلمَ الانفعالي. وإذا نظر إلى الماهية فقط، لم يكن في القصد العقلي إلا الماهيةُ، ولم يكن[٩] الوجودُ ولا العدمُ داخلَين في ذلك النظر. ولذلك قالوا: إنها ليست بموجودة[١٠] ولا معدومة. ثم إذا[١١] نُظِر إلى حالها[١٢] عند كونها منظورا إليها

---

(١) ـ ته.

(٢) والجواب س حح.

(٣) إن ته.

(٤) يكون ممن: لا يكون إلا من ته.

(٥) كلا ش.

(٦) ـ ته.

(٧) معها، أرادوا. . . وجود: ـ ته.

(٨) ـ حح.

(٩) ـ ته.

(١٠) موجودة حح.

(١١) ـ ص.

(١٢) جاعلها ته.

وكونِها[1] حاصلا في عقل[2]، لزم أن يكون لها وجود[3]، إما عقلي وإما[4] عيني، وتكونَ بالقياس إلى ذلك الوجودِ ممكنةً. وكذلك إذا نُظِر إلى أحدِ وجودَيها من حيث هو وجود، لم يكن إلا ذلك الوجود فقط[5]. وإذا نُظِر إلى ثبوت ذلك الوجود لها[6]، كان لذلك الوجود وجود آخَر. وهلم[7] جرًّا إلى أن يقِفَ الذهنُ. وإذا تُصُوِّر هذا الموضعُ هكذا، سقطت[8] الإشكالات اللازمة من تصرفات الوهم في المتصوَّرات[9] في غير موضعها[10]. وهذا بحث دقيق ضلَّ كثيرٌ من الأذهان بسبب عدم اعتباره.

قوله: «ثم نقول[11]: وإن قيل بأنّ الماهيات مجعولة» إلى قوله: «فكيف الأمر؟» [راجع ص ٥٦، س ٣ ــ ص ٥٧، س ٢].

أقول: القول بأنّ الماهيات العاريةَ عن الوجودَيْن العقلي والعيني لها ثبوتٌ وتميُّزٌ، أو ثبوت بلا تميز، قول بأنّ المعدوم شيء. وهو مذهب المُثْبِتين من المعتزلة، وفسادُه واضح.

قوله: «ثم نقول[12]: والذي أفادته المعايَنَةُ المحقَّقة والذوقُ

---

(١) أو كونها ص.

(٢) حاصلا في عقل: حاصلا ان عقل ته.

(٣) وجودا حح.

(٤) أو ته.

(٥) ــ ته.

(٦) ــ ته.

(٧) هلم ته.

(٨) سقط ص س حح.

(٩) المتصرفات ته: التصورات س.

(١٠) مواضعها ص ته.

(١١) ثم نقول: ــ س حح ش.

(١٢) ــ ص ته.

الصحيح» إلى آخر المسألة. [راجع ص ٥٧، س ٣ ــ ص ٥٩، س ٦).

أقول: القول بأنّ الماهيات غير مجعولة وأنّ لها ضربا من الوجود قريب من قول مُثْبِتِي المعتزلة، فإنهم يقولون بثبوتها حالَ عدمِها، ويفرّقون بين الثبوت والوجود. ولعل مولانا ــ أدام الله علوه[1] ــ أراد به شيئا آخر لم يفهمه[2] المريدُ المستفيد. وكذا القول باستعدادٍ كلي غير مجعول متعددِ[3] القوابل بحسبها، مَبنِيّ على ذلك. ومراد الشيخ الرئيس بتضاعُف وجوه الإمكان، كونُ الإمكان قابلا للأشدّ والأضعف، والقرب من الوجود والبُعدِ منه، وتقدُّمُ بعضِ الممكنات على البعض[4] وتأخُّرُ بعضها من بعض لا يُتعقَّل إلا مع تعقُّلِ مقارِن لها غيرِ قارٍّ[5] الذاتِ يَتبع الاستعداداتِ الناقصةَ المتوجهةَ[6] إلى كمالٍ ما. وبالجملة طريقتهم[7] في ترتيب الوجود مذكور[8] في كتبهم مستغنية عن إيرادها ههنا. فهذا ما عندي في هذا الموضع.

قوله[9]: «المسمَّى بالوجود العام المشترك من كونه وجودا فقط» إلى قوله: «وهذا خُلْف». [راجع ص ٥٩، س ٧ ــ ص ٦٠، س ٦].

أقول: الوجود العام المشترك لا يَتحقق إلا في العقل، وكذلك

---

(١) أدام الله علوه: ــ ته.
(٢) لم يفهمه: لم يفهم ش.
(٣) ــ حح: يتعدد ش.
(٤) بعض ص ته.
(٥) غير قارٍّ: غير أن ته.
(٦) ــ ته.
(٧) طريقهم ص ته.
(٨) الوجود مذكور: الوجود مذكورة س حح: الوجوه المذكورة ش.
(٩) قوله «المسألة الثالثة» ته س حح ش.

في[1] كل أمر عامّ مشترك. وذلك أنّ الشيء[2] العيني لا يقع على أشياء متعددة. فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء، لم يكن شيئا بعينه، بل كان أشياء[3]. وإن كان في الكلّ من حيث هو كلّ، والكلّ من تلك الحيثية[4] شيء واحد، فلم يقع على أشياء[5]. وإن كان في الكلّ بمعنى التفرّق في آحاده، كان[6] في كل واحد جزءٌ من ذلك الشيء، لا نفسُ ذلك الشيء. وإن لم يكن في شيء من الآحاد، ولا في الكل، لم يكن واقعا عليها. وبالجملة، وقوعُه على غيره لا يكون إلا حَمْلَه[7] على ذلك الغير. والحملُ والوضعُ لا يكون إلا في العقل. والوجودُ العامّ المشترك لا يمكن أن يكون إلا[8] عقليًا. وإذا كان كذلك، كان حصوله في العقل بسبب العقل، وكان[9] ممكنا. ويكون له وجودٌ آخَر هو بذلك الوجود يكون ثابتا[10] في العقل. وهذا الوجود غيرُ الأول، فإذًا هو وجود الوجود. ولكون[11] الوجودِ من الألفاظ المشكّكة، فإنه[12] يقع عليهما لا بالتساوي. وإذا اعتُبر معروضُ الوجود الثاني، لم

---

(١) ـــ ته.

(٢) الشيء: الشيء العام ص.

(٣) كل الأشياء ش.

(٤) الحقيقة ته.

(٥) الأشياء ش.

(٦) ـــ ته.

(٧) جملة حح.

(٨) يمكن... إلا: يمكن إلا أن يكون ته.

(٩) فكان ته.

(١٠) ثانيا ش ١.

(١١) ويكون ش ١.

(١٢) فإنهما ص.

يقل إنه ماهية، بل يقال: إنه وجود وله وجود[١] ولوجوده وجود. وهكذا[٢] إلى أن يقف الذهنُ. ولا يكون وجودُ شيء من تلك الوجودات نفسَ ذاته. وإذا تُصُوِّر ذلك تصوُّرًا[٣] على الوجه الذي ينبغي، سقط جميعُ الإشكالات المذكورة.

قوله: «وأيضا يعسُر[٤] حينئذ تحقُّقُ الفرقان بين وجود الحقّ والوجود العامّ» إلى آخره. [راجع ص ٦٠، س ٧ وما يليها].

أقول: الفرق هو أنَّ وجود الحق عيني، ليس له وجود عارض له[٥]، والوجود العام عقلي[٦]، لا يَتحقق في غير العقل، ويكون له وجود آخر عارض له، إذا اعتُبر كونُه في العقل. والحق الذي لا مُرْيَةَ فيه أنَّ واجبَ الوجود لذاته لا يمكن أن يكون إلا شيءٌ عينيّ وجودُه عينُ ذاته، ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفة إلا واحدا[٧] من كل جهة واجبا من كلّ اعتبار.

قوله: «المسألة الرابعة. الواحد لا يصدر عنه إلا الواحدُ[٨]» إلى قوله: «لا برهان لهم على شيء من ذلك». [راجع ص ٦٥، س ٤ ــ ص ٦٦، س ٨].

أقول: إني أبيّن ما فهمتُ من كلامهم. فإن كان موافقا لما[٩] عليه الأمر، فذلك وإن لم يكن، فلا عجب في مثل هذه المضائق أن تَزِلّ

---

(١) وله وجود: ــ ص.
(٢) هكذا س حح.
(٣) ــ ته.
(٤) يعتبر ته.
(٥) ــ ته.
(٦) العقلي ته.
(٧) واحد ص ته: الواحد حح.
(٨) واحد س حح ش (الواحد ش ١).
(٩) كما ش.

قدمي، كما زلّ أقدامُ كثير من العقلاء. فقولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد[١]، مرادهم أنه لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد، وذلك أنهم يجوّزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات مختلفة، كما أنَّ الواحد تكون له النصفية[٢] باعتبار الاثنين[٣] معه، والثُلثية باعتبار الثلاثة معه، وعدمُ الانقسام باعتبار وحدته لا غيرُ. ولمّا كان المبدأ[٤] الأولُ عندهم واحدا من كل الوجوه، كان معرفةُ الوجه في صدور الكثير[٥] منه محتاجا إلى لُطفِ قريحةٍ. فنورد الوجه الممكن فيه، وهو أن نفرض[٦] الواحد الأول «أ»، والصادرُ عنه «ب»، وهو في المرتبة الثانية. فلِـ«أ» بتوسّط «ب» يكونُ أثر[٧]، وليكن «ج». ولِـ«ب» وحدَه أثر، وليكن «د»[٨]. وهما[٩] في المرتبة الثالثة، ثم يكون لِـ«أ» مع «ج»[١٠] أثر وليكن «ه». ولِـ«أ ب» مع «ج» أثر، وليكن* «ز». ولِـ«أ» مع «د» أثر، وليكن* «ح». ولِـ«أ ب» مع «د» أثر[١١]، وليكن «ط». ولِـ«ب» مع «ج» أثر، وليكن «ى»[١٢]. ولِـ«ب» مع «د» أثر، وليكن «ك». ولِـ«ج» وحده أثر، وليكن «ل». ولِـ«د» وحده أثر، وليكن «م». ولِـ«ج د» معا أثر، وليكن

---

(١) واحد ته س حح ش.
(٢) النصف حح.
(٣) له . . الاثنين: الواحد ته.
(٤) مبدأ ته.
(٥) الكثرة ته.
(٦) يفرض ته.
(٧) أثرا ته س حح.
(٨) ورد في بعض المخطوطات همزة (ء) بدل د.
(٩) هو ته.
(١٠) ــ حح.
(١١) واليكن «ح». . . أثر: ــ ته// وليكن «ز». . . أثر: ــ حح.
(١٢) ه ته.

«ن»[١]. ومن «أ ج د» أثر، وليكن «س». ومن «ب ج د» أثر، وليكن «ع». ومن «أ ب ج د» أثر، وليكن «ف».

المرتبة* الأولى «أ»، المرتبة الثانية «ب» من «أ»، المرتبة الثالثة «ج» من «أ ب»، «د» من «ب»، المرتبة الرابعة وهذه[٢] اثنا عشر:

«ه» من «أ ج»	«ز» من «أ ب ج»	«ح» من «أ د»
«ط» من «أ ب د»	«ى» من «ب ج»	«ك» من «ب د»
«ل» من «ج»	«م» من «د»	«ن» من «ج د»
«س» من «أ ج د»	«ع» من «ب ج د»	«ف» من «أ ب ج د»[٣].

وهذه[٤] اثنا عشر وهي في المرتبة الرابعة. وإنّ[٥] اعتبارَنا الأسافل[٦] بالنظر[٧] إلى العالي، مثلا «ب» بالنظر إلى «أ»، و«ج» بالنظر إلى «أ» وإلى[٨] «ب» وإليهما، وكذلك[٩] «د» بالنظر إلى «أ» وإلى «ب» وإلى كليهما، وعلى هذا القياس فما دونها، صارت الآثار والاعتبارات[١٠] أكثر من ذلك. فإن تعدَّينا هذه المراتب[١١] إلى الخامسة والسادسة وما بعدها، صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية. ويمكن أن يكون للأول[١٢]

(١) ب حح.
(٢) هذه ش.
(٣) المرتبة الأولى... «أ ب ج د»: ـــ ته.
(٤) هذه ش.
(٥) فإن ته.
(٦) للأسافل ته.
(٧) بالنسبة ص.
(٨) و ته.
(٩) ولذلك في ته.
(١٠) الآثار والاعتبارات: الاعتبارات والآثار ص.
(١١) المرتبة ش.
(١٢) الأول س حح.

باعتبار كل واحد[١] منها فعل وأثر[٢]، فيصدر منه بهذه[٣] الاعتبارات موجوداتٌ لا نهاية لها غيرُ متعلقة[٤] بعضُها ببعض.

قالوا: ويكون في العقل الأول أربع اعتبارات: أحدها وجوده، وهو له من الأول، وماهيته*، وهي[٥] له من ذاته، وعلمه بالأول، وهو له بالنظر إلى الأول[٦]، وعلمه بذاته، وهو له بالنظر إلى نفسه. فصدر[٧] عن الأول[٨] بهذه الاعتبارات صورةُ فلكٍ ومادتُه وعقله ونفسه. وإنما أوردوا ذلك بطريق المثال ليُوقَف[٩] على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[١٠] باعتبار واحد[١١]. ولم يدَّعُوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة[١٢]، ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة. وإنما أثبتوا عقولا عشَرة لا يمكن أن تكون أقلّ منها. وأما أكثرُ، فقد ذكروا أنَّ الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس. ولم يتعرضوا للكواكب المتحيرة[١٣] والثابتة. وإنما يصدر ذلك بسبب اعتبارات مختلفة متكثرةٍ، كلٌّ واحد من هذه الأجرام ومن نفوسها

---

(١) واحدة ته.

(٢) فعل وأثر: فعلا وأثرلا ش ١.

(٣) منه بهذه: هذه ته.

(٤) متعقلة س حح.

(٥) وهو ص ته س حح ش (وهي ش ١).

(٦) وماهيته... الأول: ــ ته.

(٧) فيصدر ته.

(٨) العقل ش ٢.

(٩) لتوقف حح.

(١٠) الواحد ص.

(١١) باعتبار واحد: ــ حح.

(١٢) ــ ته.

(١٣) المتحيزة س: المتحركة ش (المتحيرة ش ١).

وعقولها[١] نوعه في شخصه. وجوَّزوا أن يصدر عن المبدأ الأول وجودُ جميع هذه الموجودات بعضُها بتوسط بعض وباعتبارٍ دون اعتبار. فهذا ما فهمتُ من[٢] أقوالهم.

وقد ظهر أنَّ هذه الاعتبارات ليست مفروضة وليست بعلّة تامة لشيء. إنما هي اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد. فتكثُرُ[٣] بسببها[٤] معلولاتُه. ولا يجب كونُ الاعتبارات أمورا وجودية عينية، بل يكفي كونها عقلية، فإنَّ الفاعل الواحد قد يفعل بسبب اختلاف أمور عقلية أو عدمية أفعالا كثيرة.

أما نفي تأثير الحق في الموجودات ونفي تعلُّقِه[٥] بالجزئيات، فمما أحال عليهم مَن لم يفهم كلامهم. وكيف ينفُون تأثيره في الموجودات بعد أن جعلوه مبدأً للكل[٦]؟ وكيف ينفون[٧] تعلُّقَه بالجزئيات، وهي صادرة عنه، وهو عاقل[٨] لذاته عندهم؟ ومذهبهم أنَّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. بل[٩] لمّا نفَوْا عنه الكون في المكان، جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبةً واحدة متساوية[١٠]. ولمّا[١١] نفَوْا عنه الكون في الزمان، جعلوا نسبة جميع الأزمنة ــ ماضِيَها ومستقبَلَها وحالَها ــ إليه نسبةً

---

(١) وعقولها ينحصر ش.

(٢) من كلامهم و ته.

(٣) فكثر ص: يتكثر ته.

(٤) بذلك ص.

(٥) تعلق عنه ش ٢.

(٦) الكل س حح ش.

(٧) ينفون عنه ته.

(٨) وهو عاقل: وهو فاعل ته: وهي عاقلة ش.

(٩) بلي ص.

(١٠) ــ ته.

(١١) لما حح.

واحدة. فقالوا: كما يكون العالِمُ بالأمكنة إذا لم يكن مكانيًا، يكون عالما بأنّ زيدًا في أيّ جهة من جهات عمرو، وكيف تكون الإشارةُ منه إليه وكم بينهما من المسافة، وكذلك في جميع ذَرّات[١] العالَم، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غيرَ مكاني، كذلك العالِمُ بالازمنة إذا لم يكن زمانيا، يكون عالِما بأنّ زيدا في أي زمان يُولَد[٢] وعَمروًا في أي زمان[٣]، وكم يكون[٤] بينهما من المدة. وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة. ولا يَجعَلُ نسبةَ شيء منها إلى زمان يكون حاضرا له، فلا يقول[٥]: هذا مَضى، وهذا ما حصل بعدُ، وهذا موجود الآن، بل يكون جميع ما في[٦] الأزمنة حاضرا عنده متساويَ النسبة إليه مع علمه بِنسَب البعض إلى البعض وتقدُّم البعض على البعض. وإذا[٧] تقرر هذا[٨] عندهم وحكموا به ولم يَسَعْ هذا الحكمُ أوهامَ المتوغّلين في المكان والزمان[٩]، حَكَم بعضُهم بكونه مكانيا، ويشيرون إلى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانيا، ويقولون: إنّ هذا فاته[١٠] وإنّ ذلك لم[١١] يحصل له بعد[١٢]. وينسبون مَن ينفي[١٣] ذلك

---

(١) ذوات س حح ش.
(٢) ولد ص ته: يولد عمروا حح.
(٣) زمان ولد ص.
(٤) ــ ته.
(٥) ــ ته: يقولون ش.
(٦) يكون من ش.
(٧) وإذ س.
(٨) ــ ته.
(٩) المكان والزمان: الزمان والمكان ص.
(١٠) زمانه س ١ ش.
(١١) ما س حح ش.
(١٢) ــ ش.
(١٣) نفي ته.

عنه[١] إلى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية، وليس كذلك. وأما قياس الغائب على الشاهد، فهو بمن يقول: إنه تعالى مكاني أو زماني كبعض[٢] مخلوقاته أولَى.

قوله: «وقد أمعن الداعي النظر في جميع ما ذكر في تقرير[٣] هذه المطالب» إلى آخر الفصل. [راجع ص ٦٦، س ٨ ــ ص ٧٢، س ٢].

أقول: هذا الذي ذكره ونبّه[٤] وأشار إليه طريقةٌ أخرى غيرُ ما كُنّا فيه. وأكثره يتعلق بالذوق والكشف، والله[٥] تعالى[٦] يهدي من يشاء إلى الصراط المستقيم، والدين القويم، وهو بكل شيء عليم[٧].

قوله: «مسألة كلية[٨] يتضمن عِدّةَ مسائل» إلى آخر المسألة. [راجع ص ٧٢، س ٣ ــ ص ٧٩، س ٢].

أقول: أما حقيقة النفس الإنسانية، فهي[٩] التي يشير إليها[١٠] كل واحد من الناس بقوله «أنا». فإن[١١] ذلك أظهرُ الأشياء له[١٢]، وإثباتُها لا يحتاج إلى برهان، لأنَّ العلم[١٣] بثبوتها

---

(١) بعد حح.
(٢) لبعض ته.
(٣) ــ ص.
(٤) ــ ص: وبينه ته حح.
(٥) فالله ش.
(٦) ــ ص ته.
(٧) والدين... عليم: ــ ص.
(٨) ــ ص ته.
(٩) ــ ته.
(١٠) ــ ته.
(١١) و ص.
(١٢) ــ س ش.
(١٣) العلوم حح.

فطري[١]. وأما البرهان على تجريدها، هو أنها ترتسم[٢] بالكليات والمعقولات البَريئة عن الأوضاع الجسمانية والأمور التي لا تقبل الانقسام. والمشاعرُ المادّية لا تُدركُ إلا ما يكون على وضع منها أو يتعلق بذي وضع جزئي أو يكون قابلاً للقسمة أو متصلاً بقابل لها. فإذًا هي مجردة عن المادة الجسمانية.

وأما دوام بقائها، فلأنها ليست في محلّ يكون فيه[٣] قوة فنائها، فإنَّ الفناء بعد البقاء لا يمكن إلا لِما[٤] يكون فيه الفناء بالقوة حتى يخرج بسببٍ آخَرَ إلى الفعل. فالجواهر البسيطة المتعلقة بعللها الدائمة الوجود لا تَحْتَمِل الفناءَ أصلا. وهذه[٥] المباحث، وإن كانت[٦] تستدعي كلاما طويلا، فأصوله[٧] هذه التي[٨] أشرتُ إليها[٩].

وأما استغناؤها[١٠] بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة العنصرية في هذه الدار عن نشآت أُخَر بعد هذه [راجع ص ٧٢، س ٥ ــ ٧]، فلأنّ[١١] التغيّر من حال إلى حال لا يكون إلا لِما يكون تحت الزمان، الذي هو منشأ جميع التغيرات. والزمان لا يحيط إلا[١٢] بما

---

(١) غير نظري ته.
(٢) هو أنها ترتسم: هو انه ما يرتسم ته.
(٣) فيها ص س حح ش (فيه ش ١).
(٤) ما س.
(٥) فهذه ته.
(٦) كان ته س حح ش.
(٧) كذا، اقرأ فأصولها.
(٨) هذا الذي ته.
(٩) إليه ص ته س حح ش ١.
(١٠) استبعادها حح ١.
(١١) فإن ته.
(١٢) لا . . . إلا: ــ ته.

تحيط به الأفلاكُ المتحركة[١]. ولو[٢] كانت[٣] للنفس نشآت أُخَر بين هذه الأفلاك، لكان ذلك[٤] تناسخا. وقد أبطلوا ذلك. وإن لم يكن بين هذه الأفلاك، لم يمكن[٥] أن يكون حينئذ[٦] لها استكمال.

وأما تدبيرها[٧] لهذا الهيكل[٨] [راجع ص ٧٢، س ٧ـ٨] بقوىً[٩] خاليةٍ عن الشعور، كالغاذية والنامية ومولِّدة المثل، وبقوىً ذاتِ شعور، كالإدراكات الحسية ـ ظاهِرَ البدن وداخِلَه ـ وبإدراك[١٠] لا بالآلات[١١]، بل بذاتها، وهي مبادئ الأعمال[١٢] والأنظار، وبتحريكٍ[١٣] إراديٍّ، إما لجذب[١٤]، كالقوة الشهوية، أو لدفع[١٥] كالغضبية[١٦]. ولو كانت[١٧] تُدبِّرُ غيرَ هذا البدن مثل هذا[١٨] التدبير في الوقت الواحد، لكانت[١٩]

(١) المتحيرة حح.
(٢) فلو ته.
(٣) كان ص س حح ش.
(٤) ــ ص.
(٥) يكن س: يمكن حينئذ ص.
(٦) ــ ص.
(٧) تدبرها ته.
(٨) ــ ته.
(٩) فبقوى ص.
(١٠) بإدراكات ش.
(١١) بآلات ش.
(١٢) للأعمال ص.
(١٣) وتحريك ص: وبتحرك ته.
(١٤) الجذب ته: لجلب ش ٢.
(١٥) الدفع ته.
(١٦) كالغضبية: كالقوة الغضبية ص.
(١٧) كان ته.
(١٨) البدن. . . هذا: ــ ته.
(١٩) كانت ته.

شاعرةً بذلك، إذ أكثرُ تدابيرها تابعة[١] لشعور[٢].

وأما النفوس القوية، فقد[٣] يمكن أن تؤثّر في غير أبدانها تأثيرا تحريكيا أو غير تحريكي[٤] بواسطة[٥] غير بدنها[٦] من الأجسام والقُوَى. وذلك مِثل إصابة العين والسِحر، ومِثلُه تأثير الدُّعاء لقوم أو[٧] على قوم، ومِثلُ كرامات الأولياء ومعجزاتِ الأنبياء.

وأما الترقي من[٨] مرتبةِ جزئيتها حتى تصير كلية، كما هو مذكور في شأن العقل الفعّال [راجع ص ٧٢، س ١٠ ــ ١١]، فمُحال، لأنَّ العالَم مفروغ عنه في أجزائه الأصلية، وإنما يَستأنف التأثيراتِ الزمانية فيه[٩] في الأجزاء الجزئية منه التي[١٠] تقع في مركّبات عالَم الكون والفساد تحت[١١] التغيرات الزمانية. وارتقاءُ النفوس الكاملة له[١٢] من مراتب الأجزاء[١٣] الكلية[١٤] وعروجُها إلى أن تصير مشاهدة[١٥] للمبدأ الأول،

---

(١) تدابيرها تابعة: تدبرها تابع ته.
(٢) بشعور حح.
(٣) فهل ته.
(٤) أو غير تحريكي: ــ ته: غير أنها ش ٢.
(٥) بوساطة ص.
(٦) غيريتها س ش: غير انها ش ١.
(٧) ــ ته.
(٨) في ته ش.
(٩) ــ ص.
(١٠) إلى أن س.
(١١) وتحت ته.
(١٢) ــ ته.
(١٣) الجزئية ش ٢.
(١٤) إلى الكلية ش.
(١٥) شاهدة ش.

فأمرٌ يحصل لها في ذواتها الجزئية، ولا يتعدى إلى تغيير وتغيُّر في أصول العالم الجسمانية أو[١] الروحانية.

وأما حديثُ حدوثها وقِدَمِها [راجع ص ٧٣، س ٣ ــ ١٠]، فقد قال أرسطوطاليس[٢] وأتباعه: إنَّ المبدأ الأول كامل وفوق الكمال. ويعنون بفوق[٣] الكمال أنه يُفيض[٤] الكمالَ على كل مستحقّ للكمال بحسب الاستعداد الذي يحصل له من الحركات والامتزاجات. والمزاج المعتدل للمركَّب[٥] من الأخلاط والأركان مستعِدٌّ[٦] لصورة أو نفس تَحفَظه[٧] وتُدبّر تركيبَ ذلك الممتزج. فإن كانت النفوسُ قديمة واتصلت بتلك الأبدان، فإما أن يُمنَع المبدأ الأولُ عن الإفاضة[٨]، وإما أن يحصُلَ لبدنٍ واحدٍ نَفْسان قديم وحادث[٩]، وهذان عندهم مُحالان، فإذًا النفوس محدثة كنفوس سائر المركّبات الحيوانية والنباتية وصورها. وأما القدماء فقد رَوَوا عنهم قِصصا وحكايات في أمور النفوس[١٠] القديمة، وجوّز[١١] أكثرُهم التناسخ والتعطيل. وأنا ما رأيت لكلامهم حجة ولا مستنَدا. وقد يوجَد في كتب الأنبياء، عليهم السلام، ما يناسِب بعضَ أقوالهم، لكنه

(١) و ته.

(٢) أرسطو ص: سطوطاليس ته.

(٣) فوق حح.

(٤) مغيض ص.

(٥) المركب ته.

(٦) مستعدة ته.

(٧) تحفظ ته.

(٨) الإضافة ته.

(٩) قديم وحادث: قديمة وحادثة ش.

(١٠) النفس ش.

(١١) وجوزوا ته.

يَحتمل التأويلَ. وهذا البحث ليس بسمعيٍّ حتى يرجع إلى نصوصهم. والله[١] أعلم بحقائق الأمور.

وأما الأمر المشترَك المناسب للنفس والبدن الذي يقتضي الارتباطَ* [راجع ص ٧٣، س ١١ ــ ص ٧٤، س ٣]، فهو الذي يَقتضي[٢] تخصيصَ كل نفس ببدنه، كيلا تتعلّق نفس إنسان[٣] ببدن فرس، ولا بالعكس[٤]. وهكذا في سائر المركّبات. ونحن نعلم أنّ هناك أمرا[٥]، ولكن ما نعرف حقيقتَه بالتفصيل.

وأما قوله: «هل يتأتى للنفس الانسلاخ عن ذلك الارتباط بالكلية انسلاخ استغناء؟[٦]» [راجع ص ٧٤، س ٥ ــ ٦].

فالجواب: أنّ[٧] الانسلاخ واجب، لكنْ ما يكونُ بإرادة النفس، كما لم يكن الارتباطُ بإرادتها، بل إذا فسَد المزاجُ انسلخت عنه. فإن[٨] كانت مستغنية عن البدن، كانت سعيدة مستريحة من التعب. وإن كانت محتاجة[٩] بعدُ، صارت شقية محرومة. فإنها تحتاج إلى شيء لا تجده.

وأما انقطاع التعلق بهذا[١٠] العالَم قبل الموت [راجع ص ٧٤،

---

(١) والله تعالى ته.
(٢) الارتباطَ... يَقتضي: ــ ته.
(٣) الإنسان ش.
(٤) ولا بالعكس: ــ ته.
(٥) أمرا ما ش.
(٦) الاستغناء ص.
(٧) لأن س ش (أنّ ش ١).
(٨) وإن ته.
(٩) ــ ته.
(١٠) لهذا ته.

س ٩ ــ ١٣]، فمستحيل، فإنّ تدبيره للبدن تعلُّق، ولكن[١] يمكن أن يستغني عن التعلق مع وجود التعلُّق. وذلك حاصل لأهل الكمال بسبب إقبالهم على الآخرة وإعراضهم عن الدنيا. وقد وجد مولانا ــ أدام الله[٢] أيامه[٣] ــ ذلك في نفسه وشاهَد مَن كان بهذه الحال [راجع ص ٧٤، س ١٤ ــ ص ٧٥، س ١١]. والدليل على ذلك أنَّ النفوس الإنسانية تُستكمَل بإدراكاتها العقلية. فإذا كملت بنيلِ ما يُسعِدها[٤] وأعرضت عما يُشغِلها، فلا حاجة لها إلى البدن. وكان الموت بالقياس إليه[٥] الفوزَ الأكبر والوصولَ إلى السعادة العظمى.

وأما امتياز النفس عن غيرها بعد المفارقة [راجع ص ٧٥، س ١٢ ــ ص ٧٩، س ٢)، فيكون بسبب تعلقها السابق ببدنٍ ممتازٍ عن سائر الأبدان وتعيُّنٍ حصل لها من جهة ذلك البدن. والنفوس الفلكية وغيرها لا تحتاج إلى ذلك التعيُّن لكونها أنواعا متباينةً، كلُّ نوعٍ منها[٦] في شخص واحد. والنفوس الإنسانية تحتاج[٧] إلى التعيُّن لكونها من نوع واحد متباينةَ الأشخاص. وذلك ظاهر. وأما الامتياز، فلو كان بصور الأعمال والعلوم أو[٨] بالهيئات المكتسبة[٩] حالَ كونِها متصلةً بالبدن، لما كان لنفوس الصبيان[١٠] الصغار ذلك الامتياز، ووجب من ذلك

(١) ذلك ته.
(٢) ــ ته.
(٣) أدام الله ايامه: ــ ص.
(٤) يسدها ته.
(٥) إليها ته.
(٦) منها منحصر ش.
(٧) محتاجة ص.
(٨) و ش.
(٩) أو بالهيئات المكتسبة: وبهيئات مكتسبة ص: الكسبية ته.
(١٠) الصبيان في ش.

إيجادُها[١] بعد الموت إن كانت باقية.

وباقي الكلام قد أورده ـ أدام الله علوه[٢] ـ بحيث لا يبقي لأحد إمكان المزيد عليه. والله تعالى قد وفقه للكمالات الممكنة لنوع الإنسان، وهو المشكور في كل حال.

قوله: «مسألة تحتوي على مسائل» إلى آخره. [راجع ص ٧٩، س ٣ ـ ص ٨٠، س ٨] أقول: أما قوة[٣] الأجسام، فمتناهية[٤]، كما ذكره[٥] ـ أدام الله علوه وحرس ظله[٦]. وأما انقطاع النوع الإنساني مدةً[٧] وعَوْدُه بعد ذلك، فممكن. وكذلك في غير نوعه من[٨] سائر الأنواع.

وأما بقاء الأفلاك ودوامُ آثارها [راجع ص ٨٠، س ٩ وما يليها]، فإنما قالوا به لأنهم لمّا تفحّصوا[٩] عن الأمكنة والجهات، كالفوق والتحت وغيرهما، وَجَدُوها معلَّلة بمحدِّدٍ*، هو[١٠] فلك محيطٌ بالكل. ولمّا تفحّصوا عن الأزمنة، وَجَدُوها معلَّلة بأمر[١١] غير قارِّ الذات، هو الحركة الوضعية الدائمة. وليس ذلك لجسم[١٢] غير الفلك، فعلموا من ذلك أنَّ

(١) اتحادها ش.
(٢) أدام الله علوه: مولانا ص.
(٣) أما قوة: ـ ته.
(٤) متناهية ته.
(٥) ذكره مولانا ص.
(٦) أدام... ظلهه: ـ ته.
(٧) بدنه ته.
(٨) و ته.
(٩) تفصحوا ته.
(١٠) وهو ش.
(١١) بمحدِّدٍ... بأمر: بآخر ته.
(١٢) بجسم حح.

الفلك المحيط بالكل لو فسد أو[١] بطل، لم تبق جهةٌ لجسم ولا زمان[٢]. وكان ذلك ممتنعا، فإنَّ الجسم بالضرورة ذو وضع وجهة. وإنَّ الزمان لو انقطع، لثبت[٣]، فإنَّ انقطاعه بعد ثبوته لا يقع إلا في زمان. فحكموا دَفْعا لهذه الممتنِعات بدوام الفلك وحركاته. وأثبتوا له بسبب ذلك نفسا ذاتَ قوة غيرَ متناهية وعقلا تُحرِّك النفسُ[٤] الفلكَ[٥] شوقا إليه لينال بالحركة كمالاً كان فيه بالقوة إلى الفعل[٦] دائما.

وأما عالَم الكون والفساد، فلاِمتناع وجود الخلاء حكموا بدوامه جملة. ولكون أجزائه في جهاتٍ بعضُها فوق وبعضُها[٧] تحت، حكموا باختلاف طبائعها وإمكان التركيبات بينها[٨] على ما وجدنا[٩] بالحس، وحكموا بانحلال التركيبات لكون اجتماعها[١٠] قسريًا مخالِفا لطبائعها وميلِ طبائعها إلى أمكنتها دائما. وكان[١١] من الواجب انحلالُها مع بقاء أجزائها الأصلية جملة، وإن كان بعضُها يفسد ويتبدل بالبعض الآخر.

وأما خلوّ الأجسام الفلكية عن طبائع العنصريات [راجع ص ٨١، س ١١ ــ ١٤]، فواجب، لأنها لو* كانت على طبائعها،

---

(١) و ته ش.
(٢) مكان ته.
(٣) ــ ته.
(٤) النفس أي نفس ش.
(٥) ــ ته.
(٦) إلى الفعل: ــ حح.
(٧) وبعض حح.
(٨) عنها س ١ ش: بعينها ش ١.
(٩) وجدوا ته: وجدا حح.
(١٠) اجتماعها عنها ش.
(١١) فكان س حح ش.

لكانت أمكنتها وحركتها[١] قَسرية، والقسريُّ لا يدوم. وبانقطاعها يلزم المُحالُ المذكور.

وأما أقوال الحكماء الأقدمين[٢] وكتبُ الناقلين عنهم [راجع ص ٨١، س ١٤ ــ ص ٨٢، س٧]، فمختلفة[٣] كما ذكره، ــ أدام الله علوه[٤]. والذي أورده مريدُه ومستفيده ما وجد منها منسوبا إلى حُجّة أو برهان. والله أعلم بحقائق الأمور[٥].

قوله: «مسألة[٦] الإنسان في هذه النشأة والدارِ يتعذر عليه التجريد التام» إلى آخره. [راجع ص ٨٣، س ٢ ــ ص ٨٤، س ٤].

أقول: إنَّ الحكماء تفحصوا عن ماهية اللذة، واستقر رأيهم على أنها إدراك المُلائم من حيث هو ملائم. ووجدوا ذات الله سبحانه[٧] بحيث لا يكون لها ملائمٌ أشدُّ ملائمةً من نفس حقيقتها، إذ لا مناسَبةَ بينها وبين غيرها، وإدراكُها لنفسها أتمُّ الإدراكات. فحكموا[٨] بأنَّ اللذة التي لا تكون فوقها لذةٌ إنما تكون له سبحانه[٩]. ثم نظروا في أحوال الواصلين إلى جنابه القدسي ووجدوا ذات الله[١٠] تعالى[١١] والقرب منه ملائما

---

(١) لو... وحركاتها: ــ ته.
(٢) المتقدمين ته.
(٣) مختلفة ش.
(٤) أدام... علوه: مولانا ص: ــ ته.
(٥) ولله... الأمور: ــ ته.
(٦) ــ ته ش.
(٧) تعالى ش.
(٨) ــ ته.
(٩) سبحانه وتعالى ص: تعالى ش.
(١٠) الله سبحانه و ته.
(١١) ــ ص.

لنفوسهم الكاملة، وقد أدركوا بقدر استعداداتهم ذلك. فحكموا أنَّ لذتهم لذة دائمة فوق لذّات هذا العالم.

وأما اللذات الحِسّية والخَيالية فوجدوها ناقصة زائلة مضمحلة. إذا دامت، تبدلت بالآلام. فحكموا بأنَّ هذه اللذات في نهاية الخِسّة والرَكاكة. فأعرضوا عنها فاشتغلوا بتحصيل اللذات الحقيقية وبإزاء اللذات الآلام. فإنَّ الألم إدراك فوات المُلائم* مع الاحتياج إليه، أو حصولُ غير المُلائم مع الاستغناء عنه. وظاهرٌ أنَّ الباريَ تعالى لا يفوته مُلائم ولا يحضره غيرُ ملائم[1]. وأنّ فواتَ اللذات الحقيقية، بل الأحوال البدنية الملائمة مع قطع الطمع عن عودها، أشدُّ ألَمٍ. وقد عُبِّر عنه بنار الله الموقِدة التي تطلُع على الأفئدة.

قوله: «مسألة: ما حقيقة الفيض الصادر عن[2] الحق[3]؟» إلى آخره. [راجع ص ٨٤، س ٥ ــ ٩].

أقول: إنَّ الفيض موجود يصدر عن الحق. وإذا[4] كان محتاجا إلى قابل، وكان القابل موجودا يَقبَله قابلُه من غير حركة من الحق إلى القابل ولا خروج شيء منه إليه ولا تَلَقٍّ من القابل اياه ولا حركةٍ نحوَه. ولا كيفيةَ لذلك الصدور ولذلك[5] القبول، بل تَعرِض لهما في العقول إضافتان: إحداهما بالقياس إلى الصادر[6]، والآخر [كذا] بالقياس إلى القابل. ونحن نجد من أنفسنا أنّا نُحرّك عضوا نريد حركته لا بتوجهٍ نحو الحركة ولا بميل من الحركة إلى ذلك العضو، بل بإيجاد حركة من النفس في ذلك العضو

(١) المُلائم مع الاحتياج... ملائم: هو أن ته.

(٢) من س حج ش.

(٣) الصادر عن الحق: ــ ته.

(٤) إذا ص: وإن ش.

(٥) لذلك س.

(٦) الصدور ته.

القابل له. وذلك المعنى مشعور به عند نفوسنا. فكذا[١] الإيجاد.

وأما الإمداد وهو إتمام ما أراد الموجِدُ إيجاده، فيُقاس عليه. ولا يحتاج إثباتُ ذلك إلى برهان.

وأما «مسألةُ تسلسل العلل والمعلولات» إلى غير النهاية. [راجع ص ٨٤، س ١٠ ــ ١١].

فنقول: البرهان قائم على امتناع ذلك. وهو أنَّ كل سلسلة من علل ومعلولاتٍ مترتبةٌ. فهي إنما تكون بحيث إذا فُرِضَ عدمُ واحدٍ من آحاد السلسلة، وجب انعدامُ ما بعده من السلسلة. فإذا كل[٢] سلسلة موجودة يجب أن تكون فيها علّةٌ هي أُولى العلل، لولاها لَما كانت تلك المراتب التي هي معلولاتُها ومعلولاتُ معلولاتِها[٣] إلى آخِرِ المراتب موجودةً، فإذا فرضْنا سلسلةً غيرَ منتهية[٤] إلى علّة لا تكون لها علّةٌ، لم تكن في تلك السلسلة علة هي أُولى العلل. فلا تكونُ السلسلةُ موجودة. وقد* فُرِضت موجودةً. هذا خُلف[٥]. وهذا برهان لطيف يختص بهذا الموضع.

قوله: «مسألة[٦] النِسَب التي بين الموجودات» إلى آخره. [راجع ص ٨٤، س ١٢ ــ ص ٨٥، س ١].

أقول: الأشياء المترتبة الموجودةُ[٧] آحادُها معًا[٨] وجب عند

---

(١) فكذلك ته.
(٢) كان ص.
(٣) ومعلولاتُ معلولاتِها: ــ ش.
(٤) متناهية ته.
(٥) وقد فُرِضت... خُلف: ــ ته.
(٦) ــ ص.
(٧) الموجود ص.
(٨) ــ حح.

الحكماء أن تكون متناهية[١]. أما[٢] غيرُ المترتبة[٣] كالنفوس الإنسانية الباقية[٤] بعد موت أبدانها وغيرُ[٥] الموجودِ آحادُها معا كالحوادث الماضية فقد جوّزوا أن يكون غير متناه، بل أوجَبوا ذلك بِناءً على قواعدهم. والنِسَب بين الموجودات من هذا القبيل. وكذلك التشكّلات والأوضاع الفلكية والأمزجة المتولدة من العناصر والأشياء التي لا تتناهى بالقوة، كتضعيف المقادير وتجزئتها إلى غير ذلك.

قوله: «مسألة[٦]: الجوهر لا يبطُل ببطلان كيفية» إلى آخره. [راجع ص ٨٥، س ٢ ــ ٣].

أقول: كل عنصر يفسد، فإنه يبطل ببطلان كيفيته، كالماء الذي يغلو فتبطل[٧] برودته ويفسد، ويتكوّن منه[٨] هواءٌ. وذلك إذا جاوزت الكيفيةُ الغريبة حدا يحتمله الماء. أما[٩] إذا لم يجاوز ذلك الحدُّ، فلا يبطل، كالماء الحارّ. والنارُ لا تبطل ببطلان حرارتها المفرطة، فإنها في المركبات باقيةٌ بصُوَرها[١٠] فاقدة بحرارتها التي تلزمها إذا كانت مفرَدة، تبيَّن[١١] ذلك في تحت المزاج[١٢].

---

(١) متناهيا ص س.
(٢) وأما ش.
(٣) المرتبة ش.
(٤) باقية ش.
(٥) أو غير ش.
(٦) ــ ص.
(٧) وتبطل ش.
(٨) ــ ته.
(٩) وأما ص.
(١٠) بصورتها ش.
(١١) يتبين ته حح.
(١٢) المزاج والله أعلم ته.

قوله: «مسألة[١] الهيولى المجردة لا تَقبَل القسمةَ» إلى آخره. [راجع ص ٨٥، س ٤ ــ ٨].

أقول: الهيولى المجرّدة لا توجد إلا في الذهن، وكذلك الصورة. وهما في الوجود أبدا يكونان متقارنين[٢]. والجسمية حاصلة وكذلك قبول القسمة وكثير من الصور والأعراض تتبع الاجتماع. ألا ترى أنَّ الخطين إذا اجتمعا، حدث بينهما زاوية، والآحاد إذا اجتمعت[٣]، حصلت[٤] الأعداد، والعفص والزاج إذا اجتمعا، حدث[٥] السواد؟ وأما أنَّ الاجتماعَ نسبةٌ لا تحقُّقَ لها بنفسها، لا يلزم منه أن لا يكون لها تحقُّقٌ عند غيرها. وما يكون تَبَعًا لِما له وجود محقَّق ربما[٦] يكون سببا لشيء آخر له وجودٌ محقَّق، كما أنَّ محاذاةَ الأرض للشمس التي هي نسبةٌ تتبُعِهما[٧] تقتضي إضاءةَ الأرض من الشمس التي لها وجودٌ محقَّق مسخِّنٌ للأرض[٨]. والله أعلم[٩].

فهذا ما خطر ببال داعيه ومستفيده[١٠] والمشتاق إلى خدمته ومريده في هذه الأبحاث عاجلاً. وإذا تشرف بنظر مولاه ومُفيدِه[١١] والمُفِيض[١٢]

---

(١) ــ ص.
(٢) متقاربين حح: متفاوتين س.
(٣) حدث... اجتمعت: ــ ته.
(٤) حصل ص.
(٥) حصل ص ته.
(٦) وربما ش.
(٧) بينهما تتبعهما ش ١.
(٨) الأرض س ش ١.
(٩) والله أعلم: ــ ته.
(١٠) ومستفيده عنه ش.
(١١) مستفيده ته.
(١٢) والمفاخر ته.

عليه أنواعَ السعادة، فإن[١] سنح له عليه كلامٌ وأشار بذلك، لم يكن ذلك[٢] من إنعامه العام[٣]، وكرمه العميم بغريب. والله تعالى يديم ظله على طالبي الكمال وأسبغ[٤] عليه فيضه الذي لا يزال. إنه اللطيف المجيب[٥].

(١) فإذا ص ش (فإن ش ١).
(٢) ذلك إلا س ش ١.
(٣) ــ ش.
(٤) وسبغ س: ويسبغ ته.
(٥) المجيب والحمد لله ذي الجود الفايض والكرم العام وصلى الله على محمد خير الأنام. تم الجواب في غرة ربع الأول سنة إثنين وستين وسبعمائة ببغداد بمدرسة الإمامية الغروية ته: المجيب. وقع الفراغ من الرسالة النصرية في شهر جمادى الآخر [كذا] في سنة إحدى وعشرين وتسعمائة استنسخه العبد الفقير أحمد بن مصطفى بن خليل عفى عنهم. تم حح: المجيب الكريم. تم الكتاب بعون الملك الوهاب ش.

[مكتوب آخر من القونوي
يدافع فيه عن كتابه «رشح البال»]

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

خطاب شريف از جناب منيف، امام معظم، خواجهٔ اعظم، حسنة الدهر، علاّمة العصر، بقية اكابر العلماء، وارث رؤساء الحكماء، ملك الصدور في الآفاق، ولى الرياسة بالاستحقاق، نصير الحق والدين، ظهير الاسلام والمسلمين ــ أطال الله فى تحصيل مراضيه عمره، وعمّر بالسعادة[٢] واقتناء الباقيات الصالحات دهره، وقرن بأنواع المحامد ذكره، وأطلع من مشارق المعالى أنوارَ شمس فضله وبدره ــ مشتمل بر اجناس عوارف وانواع معارف واصناف لطائف بمخلصترينِ دعاگويان رسيد. موردش بتبجيلى واكرامى واعزازى واعظامى كه لائق مقام اخلاص وسِمَتِ اهل اختصاص است متلقّى گشت. وشكر بارى ــ جلّ وعلا ــ بر استماع اخبار سارّة[٣] مولانا ــ أبقاه الله ــ از سلامتيِ ذاتِ شريف وجريانِ امور بر سَنَنِ رضا واستقامت بزبانِ عجز كه عاليترينِ درجاتِ شكرست ياد كرده شد، ودوام توالى نِعَم ربّانى وتتاليِ منح ظاهر وباطن رحمانى كه موجبِ انتظام امور وتيسير اسباب ترقيات در درجات سعادات[٤] ابدى واستهلاك در انوار احدى تواند بود آن ذات شريف را از حضرتِ خود، مُطْلَق بزبانِ عبوديتِ

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم: بسم الله الرحمن الرحيم وصلوات الله على النبي الأمي محمد وآله وصحبته أجمعين حح.

(٢) بالسعود حح.

(٣) سارّ حح.

(٤) سعادت حح.

الاهی محقّق در مظانِ قبولْ، خواسته می آید. والله ولي الإجابة والإحسان.

واز غرر وفرائدی[١] که در ضمن آن مشرّفه مُدرَج بود بقدر استعدادْ مستفید گشت، وچون از مطالعهٔ آن مشرَّفه بمطالعهٔ رسالهٔ مفیده تجاوز کرد عرضه ای یافت از عرصات علم وحکمتْ مشتمل بر حلِّ مشکلات وکشفِ معضلاتی چند که در اقاویل وکتب فضلاء سلف واَتباع خلفْ مضطرِبُ الذکر والایراد بود وبواسطهٔ تائید ربانی وتقریرِ محرَّرِ[٢] مولوی منقَّح گشت، فكافاه الله على حسن بيانه وواضحِ برهانه بالمعرفة الحقيقية العليا التي تحلت بها نفوسُ الكمّل المقرَّبين الشاربين من عين التسنيم الخالص[٣]، لا من السلسبيل الفكري والكافور الممزوجَين بخواصّ القُوَى المزاجية وأحكام الوسائط والقيود الإمكانية، وكذلك الرحيق وبقية الأنهار المشار إليها في التنزيل، فإنها مشارب الأبرار.

دیگر بخدمت نموده می آید که موجبِ اِقدام بر سابقِ ابرامْ توقّعِ حصولِ دو مطلوب بود: اولهما فتحِ بابِ مواصلت بطریق مکاتبت ومراسلت، نه آنکه آن مقدار مُقنِع است، لکن بسببِ آنکه آنچه بهتر وسودمندتر است بر اجتماعْ موقوف است[٤] وآن مطلب والحاله هذه متعذرُ الحصول[٥]. لهذا قناعت بدین مقدار از باب «ما لا يُدْرَكُ كلُّه لا يُتْرَكُ كُلُّه» ضروری گشت. ومطلوب دوم[٦] آن بود که در خدمتِ متقدم یاد کرده شد، اعنی توقعِ جمع در بعضِ امهاتِ مطالب میان حاصل وثابت بطریق برهان ومیان حاصل از طریق مکاشفهٔ محقَّق وعیان، سیما آنچه از نتائجِ فکرِ ثاقب

(١) فوائدی حح.
(٢) ـــ حح.
(٣) الخالص وبها حح.
(٤) خواهد بود حح.
(٥) الحصول است حح.
(٦) ـــ حح.

ورأيِ صائبِ مولانا ــ نفع الله به ــ باشد. ومع هذا اتفاق تعليق آن مسائل در وقتی افتاد که دور از ساحت عالی مَرَضی بر مزاج این[١] ضعیف مستولی گشته بود. ومُخلِصترینِ خدمتگـارانِ جنابِ معظم برادر عزیز محرِّر[٢] الفضائل سید الاقران والافاضل[٣] تاج الدینِ کاشی ــ أکرمه الله ــ چون صحبت أو با داعیِ مُخلص[٤] مؤکَّد گشت از مقامِ محبت می خواست که منضمّ با رابطهٔ معنوی وروحانیِ المشار الیها[٥] بقوله: «الأرواح جنود مجنَّدة فما تعارَف منها ائتلف» از جهتِ ظاهر نیز بحسب الوقت والحال رابطهٔ این داعی[٦] بخدمت متجدد گردد ودرِ مواصلت بواسطهٔ مکاتبت گشاده گردد[٧]. لا جرم در آن بابْ تقاضای حیثیت می کرد سیما که قاصدی آشنا یافته بود که عزمِ آن طرفِ داشت وقاصد نیز هم[٨] مستعجِل بود وهم[٩] مُحِثّ. لهذا[١٠] در اصلِ تعلیقِ آن مسائل تحریرِ تام میسَّر نگشت. وناسخ نیز[١١] که از تعلیـق داعـی نقـل کـرد[١٢]، لقلـة الخِبـرة والاستعجـال از سهـو وتحریف[١٣] خالی[١٤] نماند، وبداعی نیز از غایت شتاب مراجعت

---

(١) آن حح.

(٢) محرز حح.

(٣) سید. . . الافاضل: ــ حح.

(٤) ــ حح.

(٥) الیه حح.

(٦) داعی را حح.

(٧) شود حح.

(٨) که عزم. . . هم: عازم بدان طرف حح.

(٩) بود وهم: و حح.

(١٠) ولذا حح.

(١١) ــ حح.

(١٢) می کرد حح.

(١٣) تحریف حح.

(١٤) سلیم حح.

نكردند[١] تا تلافی بعض آن خللها[٢] کردی. از آن جهت بعضِ آن[٣] مسائل ناقص التحریر ماند چه[٤] از فحوای بعض اجوبهٔ مولانا ــ أیده الله ــ آن معنی معلوم می شود. ومع هذا بی آن نیست که در بعض مسائل مقامی چند باقیست که مُحوِجِ معاوده ومراجعت بخدمت می کند اگرچه حصول شفاء علیل وخروج از این مضائق بطریق مکاتبه کالمتعذر است. وآنچه ممکن الحصول است[٥] بیش از ایما وتلویحی نباشد. وحالا در باب مراجعت آن اولیتر نمود که نخست فصلی کلی تقدیم داشته آید متضمن تنبیه بر آن مواضع وغیر آن ومعرّفِ تتِمّاتِ بحث که تعلق بدان دارد بر وجهی که مُوضِحِ مَذهبِ اهلِ تحقیق باشد ومُزیل اشتباهی که واقع است میان مَذهب ایشان ومذاهب اربابِ اعتقادات از متکلمان وغیرهم بسبب لفظی چند که بر سبیلِ اشتراك استعمال می کنند، وآن جمله وغیره بر سبیلِ عَرْض بخدمت یاد کرده می شود، نه بر سبیلِ اعتراض، سیما که این معنی مستلزمِ استمرار مفاوضهٔ آن جنابِ معظَّم وتکرار استجلاءِ فوائدِ شریفش می باشد. واز مقامِ ادب داعی را مناسب نمود که در مقابلهٔ هر جوابی سؤالی ایراد کند، چه خود بیشترِ این اجوبه در غایتِ سَداد وتحریر است، ولا مزید علیه. وبعضی نیز از آن قبیل افتاده[٦] که بحث در آن بتطویل وتکرار مُفضِی است وبابِرام می[٧] انجامد. وبعضی دیگر[٨] مُحوِجِ مراجعت است از فصل[٩] کلی.

---

(١) نگردید حح.
(٢) آن خللها: خللهای آن حح.
(٣) از حح.
(٤) که حح.
(٥) ــ حح.
(٦) افتاد حح.
(٧) ــ حح.
(٨) دیگر که ص.
(٩) فصلی ص.

والْماعاتی که در عقب بعض مسائل یاد کرده می آید[١] مقصودِ این ضعیف معلوم گردد[٢] ، إن شاء الله. واگر مزید بیانی دران یاد فرمایند آن خود از مقام «إتمام المعروف خير من ابتدائه» باشد ــ نفع الله به.

واما حدیث سؤالی که بر بعض مواضع از رساله «تحفة الشكور» ایراد فرمودند واین ضعیف را بدان مشرف کردند، اگرچه داعی را[٣] از فرستادن این[٤] رساله خبر نبود تا رسیدنِ مشرّفهٔ متضمنِ آن سوال وجواب از اصل قضیة تفحص رفت، برادر عزیز سید الفضلاء[٥] تاج الدینِ کاشی ــ أكرمه الله ــ این رساله را[٦] در مقابلهٔ التماس که* از دوستی از دوستانِ او رسید بویْ[٧] فرستاد وحالا اگرچه[٨] مِن حيث الادب اقتصار بر فوائد مولانا اولیتر است لکن مع هذا بنیّتِ شرحِ حال بر[٩] سبیلِ موافقت واقتداء کلمهٔ چند بخدمت معروض کرد[١٠] تا مقصود از انشاءِ آن رسالت معلوم شود، اگرچه بیشترِ آن نوع در نامه[١١] از جهت این ضعیف مُفضِی است[١٢] بتطویل[١٣] ، لکن[١٤] چون سؤال در نامه یاد فرمودید

(١) شود حح.
(٢) می‌گردد حح.
(٣) ــ حح.
(٤) آن حح.
(٥) سيد الفضلاء: ــ حح.
(٦) این... را: آنرا حح.
(٧) که... بوی: دوستی حح.
(٨) حالا اگرچه: حالرا حح.
(٩) وبر حح.
(١٠) معروض کرد: عرض داشت حح.
(١١) نوع در نامه: در نوع نامه حح.
(١٢) می شود حح.
(١٣) بتصدیع حح.
(١٤) اما حح.

كردن[١]، ادبا وتحقيقا لازم شد كه جواب نيز بران[٢] وجه ياد كرده شود.

فأقول والله خير مُعِين: إنّ السؤال المشرَّف بإيراده على بعض مواضع تلك الرسالة ورد بسبب الإعراب عما تضمنته من الأسرار بلسان المناجاة والسؤال والاستفسار. وكان الموجب لذلك عدة أمور، النَّزْرُ اليسيرُ منها مقصود، وأصولُها وأمهاتُ مسائلها غيرُ مقصودة على التعيين، بل هي نفحات ربانية وردت بَغْتَةً[٣] دون تعمُّل في أوقات الانسلاخات وخلساتِ[٤] صفاء الأوقات في الخلوات. ووقع أمر هذه الرسالة حالَ مفاوضةٍ غيبية روحانية بين مرتبةٍ من المراتب الربانية ومقامٍ من المقامات العبدانية. فلم يحسُن الترجمةُ عنها أدبا وتحقيقا إلا بلسان المفاوضة المختصّة بمقام العبودية، فإنه مقتضى حُكم ذلك الوقت والحال. والموجِبُ الآخر أنّ تلك الرسالة متأسسة على بيان الرحلة المعقولة من الحضرة العلمية الذاتية الوحدانية التي هي مَحلُّ ارتسام المعلومات كلِّها، الارتسامِ الأزلي الأبدي، والتي من حيث هي تُتعقَّل مبدئيةَ الحق وفيضَه الإيجادي بالإيجاب العلمي الذاتي الفعلي، وعلى ما سيوقَف عليه من الرسالة المسيَّرةِ صحبةَ هذه الخدمة، إن شاء الله[٥]. وبمعرفة هذه الأوَّلية العِلمية يتعيّن مبدأ السلوك المعنوي للحقيقة الإنسانية الكمالية الربانية وغايتُها وحاصلُها. وبين المبدأ والغاية تقع الترجمة عن حال السالك في تنقله في الأطوار والأدوار ومراتب الاستيداع والاستقرار، والتنبيه على شأنه ولسانه في كل منزل من منازل السلوك يَنزِله وكل مقام يَحِلّه، ثم يتعداه. ومن هذه الترجمة يتنبه السالكون لمعرفة أسرار المبدأ والمعاد اللّذيْنِ هما من أشرف ما تتجلّى به نفوس

---

(١) ــ حح.

(٢) بان حح.

(٣) بغيته حح.

(٤) خلساء حح.

(٥) الله تعالى حح.

العقلاء المؤمنين. ويفهمون قبل الكشف والمشاهدة بتعريف الواصل الحاكي كيفيةَ تنقُّلهم في العوالم الوجودية والأطوار المعنوية الروحانية والصورية الطبيعية التقييدية والمقامات الكونية والربانية إلى مستقَرّ السالك من الكمال الحقيقي الوحداني[١] أو مراتبِ الكمالات النسبية مع التلويح[٢] بكل مقام وطور وحال بلسان من ألسِنته يُنبِّه على حاصله إذ ذاك.

وحَصْرُ الأمور في مرتبتين ولسانين كليين، مرتبةِ زمانِ الحجاب ودرجاته، وحالُ السالك إذ ذاك في توجُّهه طالبا التحقُّقَ بالحق الذي هو مستنَده في وجوده توجُّها جُمَليا من حيث ما يَعلَم هو نفسَه، لا من حيث علمُ غيره به أو سماعُه عنه أو ظنُّه فيه، عساه أن يَعلَمه[٣] أو[٤] يشهَده علما محقَّقا وشهودا مطلَقًا على نحو ما يليق بحاله. ومُوجِبُ هذا الطلب علوُّ الهمة وعدمُ القناعة بكل ما بلغه عن ربه أو أدرك منه أربابُ العقول المقيَّدة والاعتقادات الظَنّية. والمفهوم للأكثرين من الشرائع والأخبار المُنزَلةِ المَراعِي، فيها فهومُ الجمهور وما تواطؤوا عليه وألِفته[٥] طِباعُهم وعقولهم وأذهانهم، وإن لم يطابِق المفهومُ الأول من التعريف ما هو الأمر عليه في نفسه في بعض ما وقع الإخبار عنه والتعريف له. هذا وإن لم تخلُ تلك الإخبارات والتعريفات عن تنبيهات ورموز مشوِّقة للمستعِدّين مُدْرَجةٍ في لسان الدعوة العامة المشيرة إلى المفهوم الأول من ظاهر توحيد الألوهية التي لا يتجاوزُ أهلُه السعادةَ العامةَ التي عُهْدَتُها[٦] السلامة، اللهم إلا إن[٧] اقترن

(١) لوحدانى حح.

(٢) التلويح أيضا حح.

(٣) يعلم حح.

(٤) و حح.

(٥) والقبه حح.

(٦) عمدتها حح.

(٧) ـــ ص.

بهذا التوحيدِ أعمالٌ صالحةٌ بتوجّهات واستحضارات ناتجةٍ عن تصورات صحيحة مطابقةٍ لما هو الأمر عليه.

ثم نقول[١]: وهذا اللسان الحجابي ينضاف إلى مرتبة الإمكان وأحكامه. واللسانُ الآخَر هو لسان مرتبة الوجوب وأحكامِه، وله الكشف والبصيرة والاطّلاع المحقَّق اللازم[٢] الحاصل بعد رفع الحجاب والوقوف على جليّة الأمور على نحو تعيُّنها في علم الحق تعيُّنا أزليا أبديا على وتيرة واحدة. ولهذا اللسان قوة الترجمة عن كل شيء بمُوجب تعلُّق العلم الإلهي به وتعقُّل الحق له على ما هو المعلوم عليه في نفسه وأحواله وسائر لوازمه، حتى إنّه إن كان المعلوم من أهل الأمكنة والأزمنة، فإنّ العلم يتعلق به وبلوازمه ومكانه وزمانه ولوازمهما، كما سيوقَف على ذلك من الرسالة، إن شاء الله[٣].

وأما ما ذكره الداعي من أحكام الوجوب والإمكان، فمراده من ذلك أنّ الحق من حيث أحدية تعيُّنه المطلق لنفسه لا لسواه لا تصدر عنه الكثرة إلا من جهة الاعتبارات والحيثيات، كما وافق المولى على ذلك وأشار إليه. فأثَرُه وإن كان واحدا في الأصل، فإنه يتعدد في مراتب القوابل المختلفة باستعداداتها المتفاوتة. فتعدّدُ تلك الآثار من جهة إضافتها إلى الحق هي أحكام الوجوب. وتَعقُّلُ تعدداتِ التأثُّرات من القوابل في مقابَلة كل أثر منسوبٍ إلى الحق من جهة الاعتبارات والحيثيات هي أحكام الإمكان. وسيزاد[٤] هذا بيانا في مباحث الرسالة التي تتشرف بمطالعته[٥] الكريمة،

(١) ثم نقول: أقول حح.

(٢) الأتم حح.

(٣) الله تعالى حح.

(٤) سيراد حح.

(٥) بالمطالعة حح.

إن شاء الله. وهذا الفصل واقع[1] إيرادُه بالعَرَض بالنسبة إلى قصد ذكره. فلنرجع إلى إتمام ما وقع الشروع في ذكره وتقريره، فأقول: فالمترجم عن المقامات بألسنتها وألسنة أحوال أربابها بعد تحققه بمعرفة الحق وشهودِه من حيث خصوصيته وبعد تجاوزه جميعَ المقامات والانحصار والتقيّدِ بأحكام الأسماء[2] والصفات وخروجه إلى عالَم الإطلاق الوجودي[3] الذي تستهلك فيه الوسائط والإمكانات، أنَّى يُقيِّده وصفٌ أو يَضبطه اسمٌ أو فعلٌ أو معنًى أو حرفٌ، فإنه قد أحاط بكل ذلك وتحقَّق[4] به وعلا عنه بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب[5] الذاتي وأحكامِه المحيطةِ لا بالإمكان. فهو من هذا الوجه لا لسانَ له ولا مقامَ، بل هو هيولانيُّ الوصف، كَمِرآة كُريّة مجلوَّة في نقطةٍ معقولة مركزية برزخيةٍ من حيث الجمع بين أحكام الوجوب والإمكانِ المذكورَينِ، تدور عليها الأشياء كُلُّها دَورا معنويا، فهو دائما مُمْتَلٍ من حيث الانطباع مُعرِبٌ بحقيقته عما ينطبع ويتعيَّن فيه من معنى وروح وصورة وصِفةٍ وحال وغيرِ ذلك. وترجمَتُه عن الجميع بموجِب ما انطبع في كَمال قابليته، كانطباع المعلوم في علم العالِم به. وهو أيضا على الدوام من حيث حقيقته خالٍ عن كل شيء، لأنه ليس بظرفٍ ولا مظروف، بل هو محجوب عن الأشياء بنفس انطباعِها فيه واقتصار رؤيتِها عليها دونه. فلا يُرى ولا يُعرَف، ولا يُنعَت ولا يُوصَف، ومَن عرفه أو نعته أو وصفه، فإنما يُخبِر عما يخُصّه منه وما يُدرِكُ من أحوال ذاته فيه. وهكذا هو شأنُ كل مرآة مع ما ينطبع فيها، فإنها لا تُرى حالَ امتلائها بالمنطبع، وإنما يُرى المنطبعُ فيها، كان ما كان. فهكذا هو شأنُ الإنسان الحقيقي بعد فناء أحكام إمكانه بالاستهلاك في حكمِ وجوب وجودِ ربّه ووحدتِه وامتلائه بالحق وبالمرتسِم في عِلمه، فإنه فانٍ في

---

(١) وقع حح.

(٢) السماء حح.

(٣) الوجوبي حح.

(٤) تحقيق حح.

(٥) والوجوب حح.

نفسه محتجب بأحكام وحدة ربّه ووجوبه بالذات لا بالقصد المعيَّنِ والاختيار. والمشهودُ منه وفيه ومما يوهِم التعدُّدَ والاشتراك[١] مع الغير، ليس غيرَ صُوَر تعقُّلات الحق التي هي صور معلوماته المرتسِمة في علمه ارتسمت في مرآته بالتفسير المذكور في الرسالة المسيَّرة صحبةَ هذه الخدمة. وفي هذا الفصل جوابُ ما أشار إليه المولى ــ نفع الله به ــ في باب الشكر والشكايةِ المشار إليهما في الرسالة وتقرّرُ رُجحانِ مقامِ الرضا والتسليم وأنهما مع كونهما أعلى مما ذُكِرَ، فليسا الغاية، وأنّ فوق ذلك ما أشار إليه ــ أيده الله. وإذا وقف المولى على الخدمة واستخلص المقصودَ منها، أحاط علمُه الشريف بالمراد من تلك الترجمة. بل لو قدَّر الله[٢] تأمُّلَ ما بعد تلك الكلمات المُورَدة في السؤال، لَوَجد فيها ما يصلُح أن يكون جوابا له إذ في أواخر تلك الرسالة ثلاثُ مواضع في كُلٍ منها تنبيهٌ على مرتبة المترجِم. وعلى الجملة، فإنّ من هذه القصة[٣] المعرِّبَة عن بعض شؤونه ومراتبه يُعلَم أنه قد ذاق فوق[٤] ما فوق مقام الرضا وغيره. وسيستجلي[٥] من هذه الرسالة المرسَلة صحبةَ هذه الخدمة، إن شاء الله، تِتِمّاتٍ تُوضِح المقصودَ من ذلك وسواه.

والداعي متعذر[٦] من تطويله وفي المكارم المولوية وسَعَةِ أخلاقه السَنية ما يُفضي للمسامحة[٧]. فالله يُبقيه مُفيدا سعيدا ويجعل بَصَر بصيرته به، لا بما منه، حديدا. تمّت الرسالة والحمد لله رب العلمين[٨].

---

(١) أو الاشتراك حح.

(٢) الله و حح.

(٣) ــ حح.

(٤) ــ حح.

(٥) وسيستجلاء حح.

(٦) معذر ص.

(٧) بالمسامحة حح.

(٨) والحمد. . . العلمين: ــ حح.

[الرسالة الهادية]

بسم الله الرحمٰن الرحيم[1]

الحمد لله الذي أبان بمستقرّات الهمم مراتبَ علم اليقين وعينِه وحقِه ودرجاتِه، وأوضح بسكون قلق الطالبين، حال الوصول إلى منتهى شأو نفوسهم، تفاوُتَ حِصَصِ عقولهم واختلافَ رتب حقائقهم في منازل معرفته سبحانه وآياتِه المُودَعةِ في حضراته القدسية وأرضِه وسماواتِه، وميّز الخاصةَ من أهله من بينِ عالَمِ خلقه وأمره بأنه لم يجعل لهم غايةً سوى ذاته من جميع عوالمه ومِنَصّاتِ أسمائه وصفاته. بل جعل منتهى مَدَى هممهم أشرفَ متعلّقاتِ علمه الذاتي وأعلى مراداته، حتى صار مرادُهم وغايةُ مرماهم ما يريده سبحانه بذاته من ذاته لذاته ومن جهةِ أعلى حيثيّاتِ شؤونه الأصلية الأولى وأرفعَ تعيُّناته. فهو سبحانه حقيقةُ[2] علمِهم اليقيني وعينِه وحقِه في سائر مراتب علومهم الذاتية المتعلقة به أوّلاً ثم بمعلوماته مع استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته من حيث هُم وبقاءُ حُكمهم وسرايتُه في جميع موجوداته وحضراته.

وصلى الله على المتحقق به من حيثية الشهود الأكمل، والعلم الأتم الأشرف الأشمل، مع دوام الحضور معه سبحانه في جميع مواطنه ــ عليه السلام ــ وأحوالِه ومراتبه[3] ونشآته، سيدِنا محمد والصفوة من أمته، وإخوانه الحائزين ميراثَه الأتمّ في علومه وأحواله ومقاماته مع تحققهم

---

(١) الرحيم وبه ونستعين س ش.

(٢) عين ص.

(٣) ومزاجه س.

وفوزهم بنتائج حظوظهم الاختصاصية التي انفردوا بها عن خواصّ الوسائط وثمراتِ التَبَعيّة وأحكامِ الروابط، صلاةً مستمرّةَ الحُكم دائمةَ الإيناع[١] دوامَ الزمان من حيث حقيقته الكلية وصورُ أحكامه[٢] التفصيلية الظاهرة بالحركات العُلوية والمعبَّر عنها بسِنيه وشهوره وأيامه وساعاته.

وبعد: فإنه لا يخفى على الألبّاء أنّ فلكَ العبارة بالنسبة إلى فلك المعاني المجردة والحقائق البسيطة من حيث تعيُّنها في الأذهان ضيقٌ جدًا. وهكذا فلكُ التصوّرات والتعيّنات الذهنية بالنسبة إلى عرصة التعقلات النفسية والتصورات البسيطة. وهكذا الأمرُ في التصورات النفسانية البسيطة للأمور الكلية والحقائق العَلية بالنسبة إلى تعقّل العقول والنفوس الكلية للكليات. ونسبةُ تعقّلات العقول والنفوس إلى تعيُّن المعلومات[٣] في علم الحق نسبةُ تعقُّلِ مَن هو دون العقول والنفوس الكلية في المرتبة العلمية إليها.

وكل طائفة من العلماء، وإن امتازت عن طائفة أخرى باصطلاح يخُصّها، فإنه قد تقع المشاركة بينهما في بعضِ الأسماء والألفاظ، لِضِيق فلك العبارة وعدمِ التقيد أحيانا بالألفاظ، وإن تَباينا في المعتقد. فيُظَنّ من حيث احتمال تلكَ الأسماء والألفاظ المشتركة وجوهًا متعددةً ومفهوماتٍ مختلفةً أنّ تلك الأسماء والألفاظ تُطلِقها إحدى الطائفتين على ما أطلقها [كذا] عليه الطائفةُ الأخرى. وهذا الاشتباه لا يزول إلا ببيان المراد من تلك الإطلاقات لتتّضح أحكامُ ما به يمتاز طائفةٌ عن غيرها وأنّهما فيما ذا تشتركان. فمن ذلك مما يُوهِم[٤] اشتراكَ أهل الذوق والتحقيق مع بعض الفِرَق ما ذُكِرَ في شأن الماهيات والقول بأنها غيرُ مجعولة مع قول أولائك أنها عريّة عن الوجودَينِ العقلي والعيني. ومن هذا القبيل ما أشار إليه

(١) الإيقاع ش.
(٢) أحكامها ش ١.
(٣) العلويات س.
(٤) يتوهم ش.

المولى ـ نفع الله به ـ في أمر الوجود العام وفي كون الحق [راجع ص ٩٦، س ٤ وما يليها] لو كانت له ماهيةٌ وراء وجوده، لزم أن تكون سابقة عليه ولزم أيضا أن يكون مبدأ الموجودات اثنين مع أنّ كُلَّ اثنين محتاج إلى واحد سابق عليه. هذا إلى غير ذلك مما ذكر في أثناء الأجوبة عن السؤالات المرسلة كالإيجاد وغيره وما[1] تيسّر الوقوف عليه من بعض فوائده[2]، كشرح[3] «الإشارات» وغيرِه، مِثلِ حديث الارتسام والصدور وتفسيرِ قول الشيخ الرئيس: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر» وغيرِ ذلك. [راجع ص ١٠١، س ١٢ وما يليها]

وقد عزم الداعي أن يذكر في ذلك ومثلِه، إن شاء الله، ما تحقّقه ذوقا وكشفا وشهودا ليتضح بذلك مشربُ المحققين وامتيازُه من مشارب غيرهم وليُعلَم مذهبُهم ومقصودهم وفيما ذا يشارِكون[4] أهلَ العقل النظري بالقوة الفكرية وبما ذا يتميزون عنهم وعن باقي الفِرَق. والردُّ والقبول بعد ذلك راجع إلى إلهام الحق وإيضاحه أو سَترِهِ لما[5] يُعلَم في ذلك من الحِكَم التي حَجَبَها عن سواه.

فأقول: إنّ المستفاد من الذوق الصحيح والكشف الصريح أنّ تعقُّلَ الحق باعتبار أنه واحد، أو أنه مبدأٌ للموجودات، أو أنه مسلوب عنه الكثرةُ والاشتراكُ مع شيء[6] في وجوده، أو أنه يستحيل أن تكون له ماهيةٌ وراء وجوده، كلُّ ذلك لا يصحّ إلا باعتبار تعيُّنه في عرصة التعقُّل الكوني.

---

(١) مما حح.

(٢) فوائد ش.

(٣) شرح ش ٢.

(٤) يشركون ش.

(٥) بما ش.

(٦) شيء ما ش.

وأعني[١] بالتعقّل الكوني تعقّلَ غيرِ الحق للحق، وسيما كلّ من كان تعقُّلُه له سبحانه وللبسائط المطلقة والحقائقِ الكلية بالتعقُّل الفكري المنصبغ بالقوى المزاجية الحادثة الإمكانية. فإنَّ تعقلاتِ مَن هذا شأنه لا تكون بريئة من خواصِّ قيود وكثرةٍ ما ساريةِ الحُكم في تعقّله الموجِب لتعيّن المتعقَّل وانطباعِه فيه بحسب محلّ الانطباع، وإن كان مَحلاً معنويا. فبعيدٌ[٢] حصولُ المطابقة بين المتعقِل والمتعقَل.

ولهذا يقول[٣] أكثر المحققين، إنَّ أتمَّ تعيُّنات الحق في عرصة التعقّل وأقربَها مطابقةً لما هو الأمر عليه تعيُّنُه سبحانه[٤] في تعقُّل العقل الأول، لأنه أخلَى الممكناتِ عن أحكام الكثرة والقيود الإمكانية. فتعقُّلُه أتمُّ مطابقةً وأقربُ نسبةً إلى ما يقتضيه شأنُ الحق. وجماعةٌ أخرى من المحققين يقرّرون هذا الأمر ويقولون به غيرَ أنهم يستثنون الكُمَّلَ من الأناسيِّ ويُشْرِكونهم[٥] مع العقل الأول في صِحّة المعرفة وكمالِها.

وعلى الجملة، فكل تعيّن مقيَّدٍ حاصرٌ لِما يتعيّن فيه من المُطلَقات، وإنّ العقل السليم يَقتضي بأنّ ذلك التعيُّن مسبوق باللاتعيّن. فإن قال محقِّق، إنَّ حقيقة الحق مجهولة، والمعرفة به حاصلة، فليس يعني بذلك أنّ للحق حقيقةً وراء وجوده. وإنما يعني به أنّ الحق متى اعتُبر تعقُّلُه مجردا عن الكثرة الوجودية والاعتبارية النسبية والتعقّلاتِ والتعيّناتِ التقييديّة الناشئة مِن تعقلِ غيره له، يكون مُطْلَقا عن التعيُّن بوصف أو حكم أو نسبة، سلبيا كان ذلك أو ثبوتيا. وهذا هو الإطلاق الذاتي الغيرُ المقيَّدِ لمُدرِكٍ[٦] ما بأمرٍ ما. فليس

(١) أعني ص.
(٢) فيفيد ش.
(٣) تقول س.
(٤) تعالى ش.
(٥) ويشتركونهم حح.
(٦) بمدرك ش.

هو من هذا الوجه مُثبِتا له أنه مبدأ أو واحد أو فيّاض للوجود. بل نسبةُ الوحدة إلى ذلك الإطلاق وسلبُها عنه على السواء، بمعنى أنه مطلَق عن الحَصْر في وصف أو حكم سلبي أو ثبوتي أو في الجمع بينهما أو التنزُّهِ عنهما بحال. فيَصْدُق في حقه من حيث هذا الإطلاق أن يقال، إنّه يُشهَد ولا يُشهَد ويُعلَم ولا يُعلَم، دون الحصر في إطلاق أو تقييد، ليس بمعنى أنَّ له إطلاقا يُضادّه تقييدٌ أو وحدةً يقابلها كثرةٌ. وأنّه من حيث هذا الإطلاق لا يُقتضى ارتباطُ شيء به ولا صدورُ شيء عنه ولا تعلُّقُ علمه بشيء ولا غيرُ ذلك من النِسَب والإضافات. فمن ذهب من المحققين إلى أنّ حقيقته مجهولة، فإنما يعني بذلك أنّ الحق من حيث هذا[1] الإطلاق المشارُ إليه لا يتعيّن في تعقُّل، ولا يتجلّى في مرتبة، ولا ينضبط بمُدرك.

وإضافة الماهية هي[2] من هذا الوجه، لا أنّ له ماهية وراء وجوده، فهو سبحانه من حيث هذا الإطلاق وعدمُ تعيُّنِه بوحدة أو مبدئية أو وجوبِ وجودٍ أو نحو ذلك نسبةُ الاقتضاء الإيجادي إليه وعدمُه على السواء، لا يترتب عليه حكم ولا يُتعقَّل إليه إضافةُ أمرٍ ما.

وتعيُّن الحق بالوحدة هو اعتبارٌ تالٍ للاّتعيّن والإطلاق. ويلي اعتبارَ الوحدةِ المذكورة تعقُّلُ اعتبار[3] كون الحق يَعلَم نفسه بنفسه في نفسه. وهو يتلو الاعتبارَ المتقدمَ المفيدَ تعقُّلَ الوحدة من[4] كونها وحدة فحسب. فإنّ الحاصل منه في التعقُّل ليس غيرَ نفس التعيّن. لكنه بالفعل لا[5] بالفرض التعقّلي. واعتبارُ كونه يعلم نفسَه بنفسه في نفسه يفيد ويفتح بابَ الاعتبارات. وهذا عند المحققين هو مفتاح مفاتيح الغيب المشارِ إليها في

(١) ــ س حح ش.

(٢) إليه ش.

(٣) اعتبار على حح.

(٤) من حيث ش ٢.

(٥) بل ش.

الكتاب العزيز. وهذا المفتاح عبارة عن النسبة العلمية الذاتية الأزلية الفعلية، لكن من حيث امتيازُها عن الذات، الامتيازُ النِسبي، ليس من حيث إنّ العلمَ صفةٌ قائمة بذات الحق، كما ذهبت إليه الأشاعرة، فإنّ ذلك لا يقول به محقق عارف بالتوحيد الحقيقي، ولا أيضا بمعنى أنّ العلم عينُ الذات، فإنه لا يُتعقَّل من حيث ذلك الاعتبار للحق نسبةٌ ممتازة عن ذاته يُعبَّر عنها بأنها علم أو غيرُه من الأسماء والصفات والنِسَب والإضافات، بل وحدةٌ لا يتميّز فيها العلم عن العالِم والمعلوم، فلا كثرةٌ ولا تعدّد، سَواء اعتُبرت الكثرة وجوديةً أو اعتباريةً. فللنسبة العلمية مقامُ الوحدانية التاليةِ للأحدية المذكورة التي تلي الإطلاقَ المجهولَ الغيرَ المتعيّن. ومن حيث هذه النسبة العلمية تُتعقّل مبدئيةُ الواجب وكونُه واهبَ[١] الوجود لكل موجود. ويَتعقّل الحق[٢] أيضا من هذا الوجه تضاعُف الاعتبارات المتفرعة من النسبة العلمية والمنتشئةِ بعضُها عن بعض. فالحق متعقِّلٌ في مرتبة هذا اللازم الأول الواحد العلمي سائرَ اللوازم الكلية الأولى، التي أولها الفيض الوجودي المنبسط على جميع الممكنات، ولوازمَ تلك اللوازم هكذا متنازلةً إلى غير نهاية. وإذا اعتُبرت متصاعدةً، انتهت إلى اللازم الأول المعبَّر عنه بالنسبة العلمية بالتفسير المذكور. وهذا التعقُّلُ الإلهي تعقُّلٌ أزلي أبدي على وتيرة واحدة.

والماهيات عبارة عن صور تلك التعقلات الإلهية ولوازمها وآثارها. ولها الوجود العلمي الأزلي الأبدي ليس كما تظنه المعتزلة من أنها خالية عن الوجودَين. ولما استحال قيام الحوادث بالحق أو أن يتجدد له علم، لزم أن تكون تلك التعقلات أزلية وأن يكون لكل منها تعيُّنٌ في التعقّل الإلهي من حيث النسبة العلمية. وهو المعبَّر[٣] عنه عند المحققين بالارتسام. وإنه

---

(١) واجب ش.

(٢) ويَتعقّل الحق: وتتعقّل للحق ش.

(٣) المعتبر حج.

عندهم وصف ومضاف[١] إلى الحق من حيث النسبة العلمية باعتبار امتيازها عن الذات، لا من حيث الوحدة الذاتية. هذا مع أنَّ تعقُّلَ الكثرة الاعتبارية في العرصة[٢] العلمية باعتبار امتيازها عن الذات لا يقدَح في وحدة العلم، فإنها تعقلات متعيّنة من العلم فيه. وهي من حيث تعقّل الحق لها مستهلكةُ الكثرةِ في وحدته، وشأنُها حالتئذ شأنُه. ومن حيث اعتبار امتيازها بحقائقها عنه ثابتةُ الكثرةِ. ومن هذا الوجه يقول المحقق[٣]، إنّ الماهيات غيرُ مجعولة. فأما من حيث تعقّل الخلق لها بالنظر الفكري، فإنها مجعولة، كوجوداتها العينية.

وهذا التفصيل الذي يذكره المحققون وإن كان للعقل النظري فيه مجال غير أنَّ المحقِّق[٤] لم يحصِّله ولم يُدرِكه بنظره الفكري، وإنما الحق سبحانه[٥] إذا سبقت عنايته في حق مَن اختار من عبيده وشاء أن يُطلِعه على حقائق الأشياء على نحو تعيّنها في علمه، جَذَبَه إليه بمعراج روحاني. فشاهَدَ حالَ انسلاخ نفسه عن بدنه وترقيه في مراتب العقول والنفوس متصاعدا مارّا على العوالم العُلوية، طبقةٍ بعد طبقة متّحدا بكل نَفْس وعقل اتحادا يفيده الانسلاخ عن جملةٍ من صفاته وأحوالِه الجزئية وأحكام كثرته الإمكانية في مقام كل نفْس وعقل جملةٍ بعد جملةٍ بحسب ذلك المقام، هكذا حتى تتّحدَ نفسُه بالنفس الكلية، فتصيرُ كهي، ويزول عنها ما كان عَرَض لها حالَ التنزُّل المعنوي للتلبُّس بالمزاج العنصري. ثم يتّحد، إن كمُل معراجُه، بالعقل الأول. فإذا كمل اتحادُه به، تَطَهّر[٦] من سائر أحكام الكثرة والإمكان التي هي لوازم ماهيته من حيث إمكاناتها النسبية، ما عدا حُكمٍ واحد، وهو

---

(١) يضاف ص حح.

(٢) الوحدة ش (العرصة ش ١).

(٣) المحققون ش.

(٤) المحقق له ش.

(٥) ــ ص.

(٦) تظهر حح.

معقولية كونِه في نفسه ممكنا، كما هو العقل الأول. وذلك لا يتمّ إلا بغلبة أحكام الوجوب على أحكام الإمكان على نحو ما سأشير إليه، إن شاء الله[١]، غلبةً بها تثبُت المناسبةُ بينه وبين ربه. وهناك يحصل له القربُ الحقيقي الذي هو أول درجات الوصول. ويصحّ له بصفته[٢] الوجوبيةِ الذاتيةِ الأخذُ عن الله بدون واسطةِ عقل أو نفس أو غيرهما من الوسائط العُلوية والسفلية، كما هو شأنُ العقل الأول مع الحق.

ويتميّز الإنسانُ الحقيقي المشارُ إليه عن العقل الأول في بعض مقامات القربة قبل الفَناء الأخير والاستهلاكِ في الحق أنّه[٣] يجمع بينَ الأخذِ الأتمّ عن الله بوساطة العقل الأول وباقي العقولِ والنفوسِ بموجِب خاصيّة حكم[٤] إمكانه الباقي منه، الذي سبقت الإشارة إليه، وخاصيّةِ حكم وجوب كل فرد من أفراد العقول والنفوس وبينَ الأخذِ عن الله بدون واسطةٍ أصلا بحكمِ وجوبه. وحالتئذ يحلّ مقامَ الإنسانية الحقيقية الإلهية التي هي فوق الخلافة الكبرى وغيرِها من المراتب العُلَى[٥] ويستجلي[٦] من حيث المناسبة المذكورة مما[٧] هو منتقش في علم الحق ومرتسِمٌ فيه بالتفسير المذكور. ومُقدَّرٌ ظهورُ تعيّنه وبروزُه من ذلك الوجود العلمي إلى الوجود العيني بمقدار سَعةِ مرآةِ حقيقته واستعداده الكلي وبحسب استقامة المرآة وصحةِ المحاذاةِ والمسامتة المعنوية للنقطة الاعتدالية الإلهية التي تتساوى نسبةُ الأطراف إليها ونسبتُها إلى الأطراف. فيُدرك كُلَّ ما ذكرنا وغيرَه دون حجاب. ويَتعقّل الماهياتِ بتعيّناتها الأزلية على نحو تعقُّل

---

(١) الله تعالى ش.
(٢) بالصفة ش.
(٣) بأن ش.
(٤) خاصيّة حكم: حكم خاصية ص.
(٥) الكلي ص.
(٦) ويشتمل س ١ ش.
(٧) بما ش.

الحق لها بالتعقّل الأزلي من حيث النسبة العلمية الذاتية الوحدانية الفعلية، ليس بموجب إمكاناتها النسبية لاشتراك جميعها في معنى الإمكان، ولا على نحو تعيُّنها في تعقّل المحجوبين بالعقول المقيَّدة، فإنّ لهذا النوع من الإدراك نقائصَ شتّى، من جملتها أنه إدراكٌ جُزئيّ بقوةٍ جُزئية، هي الفكرة[١]، وبعلم مقيَّدٍ انفعالي، فلا يُدرِك إلا ما يناسِبها. ولهذا عجَزت العقولُ المقيَّدة بالأفكار، لخاصيةِ[٢] تقيُّداتها وتناهي قابلياتها وغلبةِ أحكام كثرتها وإمكانِها عن إدراك الكليات في مراتبها الأصلية. فلا يقدِر أن يُدركها إلا بعد مشاهدة الجزئيات واستنزاع معنىً جامعٍ لها. هو الكلّيّ عندها، وهو عندها أمر مفروض في التعقّل الذهني لا تحقُّقَ له في الخارج. وهذا فيه نظر، فإنّ الذي أفاده الشهودُ المحقَّق حالَ المعراج والانسلاخ عن أحكام الكثرة والإمكان وخلوُّ النفس عن خواصِّ مَداركها الجزئية، كما* ذُكِرَ، هو أنّ إدراكها للحقائق الكليةِ يصير سابقاً على إدراك الجزئيات[٣]. فتُدرِكُ[٤] الحقائقَ الكلية، كالوجود العامّ وغيرَه من الأمور الكلية والعامة، أولا، ثمّ تُدرِك جزئياتِ كل حقيقة كلية ولوازمَها بطريق التبعية واللزومِ على نحو تعيّنها في حضرة الحق من حيث النسبة العلمية وفي ذوات العقول المجردة والنفوس الكلية. وهكذا هو علم الحق بحقائق الأشياء وبالموجودات، فإنّ تعلق[٥] علمه بالموجودات التفصيلية مسبوق بتعلق علمه بالعقل الأول، الذي هو الأصل الكلي بالنسبة إلى ما دونه من العقول والنفوس وغيرِهما من الكليات النسبية ولوازمها التفصيلية. وهكذا هو علم العقل بما بعده في المرتبة. والداعي وإن لوَّح من ذلك بطرف في الرسالة المتقدمة، لكنه لم ينحدر[٦] ذكرُ ذلك تماما. وحيث ذُكِرَ

---

(١) المفكرة ش.

(٢) بخاصية حح ش.

(٣) كما... الجزئيات: — حح.

(٤) فيدرك س حح ش.

(٥) متعلق س حح: متعقل ش (تعلق ش ٢).

(٦) يتحرز حح: يتحرر ش.

هنا[١] أمرُ المعراج الروحاني وشأن صاحبه، وجب استيفاء بيان ذلك[٢].

ثم أرجع وأقول، ومذهب الشيخ الرئيس على ما ذكره في «التعليقات» موافِقٌ لمذهبِ المحقِّقين فيما ذكرناه من أنَّ معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بطريق النظر الفكري متعذر، وحكم العقل المقيَّدِ بالفكر بأنّ الكليات لا تُعرَف إلا من الجزئيات وبعدها وأنَّ الكليات ليست[٣] لها صورة معقولة أزلية متعيّنة في علم الحق والعقول المجردة، بل هي أمور مفروضة لا تحقُّقَ لها في أنفسها، فيه نظر. بل الأمر واقع[٤] على نحو ما أدركه المحقّقون بطريق الكشف والشهود. ونص كلام الشيخ فيما ذكره الداعي بلسان الموافقة هو أنه قال: «ليس للإنسان أن يُدرِك معقوليةَ الأشياء من دون وساطة محسوسيتها»[٥]. وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في معرفة الصور المعقولة إلى توسّط الصور المحسوسة. فأما الأول والعقول المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها، لم تحتَج في إدراك صور الأشياء المعقولة إلى صورها المحسوسة ولم تستفِدْه من إحساسها، بل أدركت الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير[٦]، فيكون معقولها منه[٧] لا يتغير. ثم قال: «ولكل شخص جزئي معقولٌ مطابق لمحسوسه[٨]»[٩]. وهذا القول منه موافِق لِما نقله الداعي وفَهِمَه من فحوى كلامه بأنَّ مراده من قوله: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة

---

(١) هاهنا ش.

(٢) ذلك المعراج س ١ ش.

(٣) ليس ص س حح ش (ليست ش ١).

(٤) مواقع ص.

(٥) ابن سينا: تعليقات، صفحة ٢٣، سطر ٥ ــ ٦.

(٦) يتغير حح.

(٧) منها ش.

(٨) بمحسوسه ص حح.

(٩) ابن سينا: تعليقات، صفحة ٢٣، سطر ١٠ ــ ١١.

البشر»[١] إلى آخر الفصل، هو بيان تَعذر معرفة الحقائق من حيث صورها المعقولة المتعيّنة في علم الحق أزلا وأبدا وفي ذوات العقول المجردة. لم يُرِد معرفةَ خواصِّ الأمزجة والطبائع وغيرِ ذلك مما أشار إليه المولى ــ نفع الله به ــ في تلك الأجوبة، بل إنما أراد معرفةَ حقائقها الأصلية، كما مرّ. ولذلك ذَكَرَ في تقرير ذلك وتمثيله معرفةَ ذات الحق سبحانه[٢] ومعرفةَ العقل والنفس والفلك وحقيقة الجسم الكلِ من حيث معقوليته. ولم يمثِّل بما يُفهَم منه أمر يتعلق بالأمزجة والطبائع والخواص. وظنّ[٣] الداعي أنّ الناسخ الناقل لتلك المسائل من تعليقه ربما لم يكتب ذلك الفصل تمامًا، وإلا لم يكن يخفى على العلم الشريف مراد الشيخ منه. والدليل على أنّ مراده ــ قدس الله نفسه الزكية ــ مِن[٤] ذلك التمثيل ما لوّح الداعي بذكره ما أكده في موضع آخر، وهو قوله: «الإنسان لا يعرف حقيقة شيء البتّة، لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس. ثم تميُّزُ عقلِه بين[٥] المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بعضَ لوازم الشيء وأفعالِه وتأثيراتِه وخواصِه. فيتدرج بذلك إلى معرفته معرفةً مُجمَلةً غيرَ محققة، وربما لم يعرف من لوازمه إلا البعض. ولو قيل، إنه عرف أكثرها، إلا أنه[٦] ليس يلزم أن يعرف[٧] لوازمها كلها. فلو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر من معرفة حقيقته إلى معرفة لوازمه[٨] وخواصه، لكان يجب أن يعرِف لوازمه وخواصه أجمع. لكن معرفته بالعكس مما يجب أن يكون

---

(١) ابن سينا: تعليقات، صفحة ٣٤، سطر ١٧.
(٢) ــ ص: تعالى ش.
(٣) فظن ش.
(٤) من مثل ش.
(٥) من ص.
(٦) إلا أنه: لكنه س ش.
(٧) تعرف س ش.
(٨) إلى معرفة لوازمه: إلى معرفته ولوازمه ش ١.

عليه»[١]. ومما ذَكَره مما هو من وجهٍ موافِقٌ لمذهب المحققين، إن قال: «العلم هو[٢] حصول صور المعلومات في النفس»[٣]، ثم قال: «وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري، إذ هي معلومات له. وعلمه بها سبب وجودها»[٤]، والمحققون من أهل الذوق يقولون: الحقُّ عَلِم نفسَه بنفسه وعلم العالَم من عين علمه بنفسه وأوجده على نحو ما علمه. والاقتضاء الإيجادي ينضاف إلى الحق على ثلاثة أنحاء: اقتضاء ذاتي: لا يتوقف حُكمه على شرطٍ أصلا. واقتضاءٌ آخر: ظهورُه متوقِّف على شرطٍ واحد، وذلك الشرط هو العقلُ الأول. واقتضاءٌ ثالث: ظهورُ آثاره موقوف على شروط. وليس هذا بمعنى أنّ ثَمّة اقتضاءات ثلاثة[٥] مختلفة، بل هو اقتضاء واحد له ثلاثُ مراتب. فالماهيات التي[٦] قلنا، إنها عبارة عن صور التعقلات المتعددة الإلهية[٧] المتعيّنة في النسبة العلمية ونتائجها، وبها تعدَّد مطلَقُ الفيض الوجودي الإيجادي بآثار خصوصياتُها القاضية بتميز[٨] كل منها عن الآخر. فيُدرَكُ الفيضُ الواحد الوجودي[٩] متنوِّعَ الظهور متعددَ العين تعدُّداً تابعاً لتلك التعقّلات الأزلية العلمية، وحكمُ العلم منسحب عليها ومتعلق بها وبلوازمها على ما هي عليه. فتعقُّل العلم حالَ الشهود المحقَّق من حيث إنه نسبة واحدة فقط يفيد الشعورَ بصورةِ عِلمِ الحق نفسَه بنفسه باعتبار اتحاد العلم والعالِم والمعلوم. وتعقُّلُ امتياز

---

(١) ابن سينا: تعليقات، صفحة ٨٢، سطر ٨ ــ ١٤.

(٢) وهو ص.

(٣) تعليقات، صفحة ٨٢، سطر ١٩.

(٤) تعليقات، صفحة ٨٢، سطر ٢٠ ــ ٢١.

(٥) ثلث حـح.

(٦) هي ش ١.

(٧) ــ ش.

(٨) بتميز ش.

(٩) الواحد الوجودي: الوجودي الواحد س ش.

العلم عن الذات الامتيازُ النسبي واشتماله على تلك التعقلات المفروضة الانتشاء[١] بعضُها عن بعض وتعقُّلُ تعلّقه بذات الحق عينِه، أعني عين النسبة العلمية. ولوازم تلك النسبة تفيد معرفة اشتمال العلم على تعقّلات شتّى هي المعَبَّر عنها بالمعلومات المتعقَّلة[٢] الانتشاء من الفروض[٣] وتضاعُفِ الوجوه والاعتبارات وكونِها كثرةً نسبية تابعة لنسبةٍ واحدةٍ تسمّى العلم. وقد أشار المولى ــ نفع الله به ــ إلى طرف منه عند ذكره الاعتباراتِ الاثنَيْ عشر [راجع ص ١٠٩، س ١٥ وما يليها]. وتتمّة ذلك في مشرب التحقيق أنّ تلك الاعتبارات إذا تُعُقّلت من حيث تأثير الحق من جهتها، تعددت الآثار الإلهية، وإن كانت[٤] في الأصل أثرَ واحدٍ[٥]، فسُمّيت بهذا الاعتبار التعددي «أحكام الوجوب». وسَمَّينا[٦] معقوليةَ كل أمر يوصف بالتأثر[٧] في مقابلة تلك الآثار المنسوبة إلى الحق مع خواصّ الوسائط «أحكامَ الإمكان[٨]»، ومَن شَهِد ما ذكرنا، عرف سرّ[٩] الارتسام وانضيافه إلى الحق من حيث النسبة العلمية المحيطة بتلك التعقلات[١٠] الإلهية الأزلية مع نَزاهة الحق من حيث أحديّته عن الكثرة النسبية الاعتبارية والوجودية[١١] معاً. فلمحض الذات الإطلاقُ عن كل وصف، كما سبقت الإشارة إليه. ولأحدية الحق نفسُ التعيّن فقط بالاعتبار المُسقِط للاعتبارات

---

(١) للانتشاء س.
(٢) المتعلقة حح.
(٣) العروض ش.
(٤) كان ص.
(٥) أثرَ واحدٍ: أثرا واحدا ش.
(٦) سَمَّينا و حح.
(٧) باتأثير ش.
(٨) الارتسام ش ١.
(٩) تميز ش.
(١٠) التعلقات ش ١.
(١١) الوجودية س ش.

كلِها. ووحدانيتُه ثابتة[١] بالاعتبار الثاني من حيث النسبة العلمية. ولها التعيّن الجامع للتعيّنات كلها، ومن حيثها[٢] تُتَعقَّل مبدئيةُ الحق وواجبيّتُه وكونُه موجودا وفيّاضا بالذات. فالتوحيد للوجود، والتمييز[٣] للعلم من حيث الوحدانية، لا من حيث الأحدية القاضية باتحاد العلم والعالم والمعلوم، والإطلاق للذات.

ثم أقول: وكل موجود من الموجودات، ما عدا الحقَ سبحانه[٤] ــ فإنه مشتمل بالذات على جملة من أحكام الوجوب والإمكان ــ ولا بدّ وأن يقعَ بين الطرفين، أعني جهةَ الوجوب وجهةَ الإمكان، ممازَجاتٍ معنويةً وغلبةً ومغلوبيةً، بتلك الغلبة[٥] والمغلوبية يظهر التفاوتُ بين الموجودات في الشرف والخَساسة والشقاء والسعادة والجهل[٦] والعلم والبقاء والنفاد وغيرِ ذلك من صفات النقص والكمال. فصفات الكمال[٧] والقرب من جناب[٨] الحق لكُلٍّ مَن كانت أحكام الوجوب فيه أقوى وأتم وأغلب. وصفات النقص والبُعد ولوازمها حيث تتضاعَفُ فيه وجوه الإمكان وأحكامُها وتظهَرُ غلبتُها على أحكام الوجوب. ومَحتِدُ أحكام الوجوب وحدانيةُ الحق بالتفسير المذكور. ومَحتِدُ أحكام النقص الكثرةُ والإمكان. وتضاعُف وجوهِ الإمكان ينتشىء من خواص إمكانات الوسائط الثابتة بين الحق وبين ما وجودُه عن[٩] الحق متوقفٌ على جملةٍ من الوسائط.

---

(١) ــ ش.
(٢) حيثيتها ش ١.
(٣) التميز ش.
(٤) ــ ص.
(٥) الغلبيّة ش.
(٦) ــ ش.
(٧) فصفات الكمال: ــ ش.
(٨) جانب ش.
(٩) عين حح.

فتفاوتُ الشرف من هذا الوجه هو بحسب قلة الوسائط لعدمِ تغيير[١] الفيضِ الذاتي عن تقديسه الأصلي. والنزول عن هذا الشرف بعكس ذلك.

وثم برزخية وسطية اعتدالية جامعة بين الطرفين مشتملة بالذات على كليات أحكام الوجوب والإمكان اشتمالا معتدلا فعليًا من وجه، انفعاليًا من وجه آخر، لا يغاير الطرفين إلا بمعقولية جمعها بينهما. وهي الحقيقة الإنسانية[٢] الكمالية الإلهية. وإنها كالمرآة للطرفين. فمَن تعيّنت مرتبته بالعناية والاستحقاق الذاتي والمناسبة الحقيقية في هذه البرزخية المذكورة، لم يتميَّز في طرف الإمكان بل ماهيتُه[٣] نفسُ برزخية وكونُه مرآة للطرفين. فيرتسم فيه من حيث الانطباع المعنوي المشارُ إليه في آخِر المعراج الوجودُ الواحد متعدداً متنوعَ الظهور بالأسماء وصُوَر الأحوال والصفات. وينتشىء به بين الطرفين المذكورين سائرُ النِسَب والإضافات ظهورا وإظهارا للتعددات الاعتبارية والتعقّلات المتعيّنة في وحدانية الحق من حيث نسبة علمه الأزلي المضافِ إليه الارتسامُ عند المحققين. لكني لا أقول إنّ الارتسام في ذات صاحب هذه البرزخية المذكورة هو ارتسام مطابق لارتسام الأشياء في نفس الحق من حيث نسبة علمه الذاتي الأزلي. فإنّ أهلَ الارتسام المطابقِ علومُهم علومٌ انفعاليةٌ جزئية حادثة ناقصةُ المحاكاة[٤]. بل أقول: إنّ نفسَ مَن هذا شأنه تزكو وترقى وتصفو[٥] وتتجوهر ويتّسع فلكها[٦] ويتّحد[٧] بالجناب الأعلى وتشتعل[٨] بنور

---

(١) تغير ش.

(٢) الإنسانية الجامعة ش.

(٣) ماهية حح.

(٤) المحاكمات ش: المحاذات ش ١ (المحاكات ش ١).

(٥) يصفو حح.

(٦) فلكلّها حح.

(٧) تتحد حح.

(٨) يسفل حح.

الحق، كما قال[١] ــ صلى الله عليه وسلم[٢] ــ وأشار إليه في دعائه بقوله: «واجعَلْني نورا»[٣]. فيصير نورا محضا وينسلخ من الظلمات الإمكانية وأحكامها التقييدية والجزئية. فيصير مرآةً لنفس الارتسام الأزلي الإلهي. فالقَدْر الذي يعلَمه من جناب الحق والأشياءِ يعلمه على نحو ما يعلَمه الحقُ بعلمٍ ذاتي لا موهوبٍ ولا مكتسَبٍ. وهذا العلم فوق العلم اللَّدُني الذي[٤] هو عند أكثر أهل الذوق أعلى علوم الوهب وإليه * الإشارة بقوله تعالى[٥]: وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلاَّ بِمَا شَاءَ [سورة ٢، آية: ٢٥٥]. فإنه عِلمٌ إحاطيّ فِعليّ. إذا تعلّق بشيء عَلِمَه من[٦] جميع وجوهه، بخلاف علوم الناس. فإنها علوم حادثة انفعالية تتعلّق بالأشياء من حيثيّةِ[٧] بعض الخواصّ واللوازم دون إحاطة[٨]. ولذلك كلُّ مَن شَعَر بنقصانه نفى أن يكون مثلَ هذا علما تماما[٩] محقَّقاً، كالشيخ الرئيس على ما وقف الداعي عليه من كلامه وعَرَضَهُ على الرأي المنير في هذا المسطور وفي الخدمة المتقدمة. وصاحب هذا المقام البرزخي المذكور كما ينتقش في مرآته باعتبار أحد وجهَيْها المختصِّ بطرف الإمكان الموجوداتُ العينية بحسب تلك التعقّلات والاعتبارات العلمية الأزلية، كذلك ينعدم[١٠] في

(١) قال إمام الكمل حح.
(٢) صلى... وسلم: عليه السلام ص.
(٣) ونسنك: المعجم المفهرس، الجزء السابع، ليدن ١٩٦٩، صفحة ٢٠ «اللهمّ اجعلْ في قلبي نورا وفي بصري نورا وفي سمعي نورا الخ».
(٤) ــ ش.
(٥) وإليه... تعالى: وإشارة تعالى بقوله ش ١.
(٦) تعلق ش ٢.
(٧) حيث ص.
(٨) إحاطته ش ١.
(٩) تاما ش.
(١٠) يتقدم ش.

وحدته باعتبار أحد وجهَيْه الذي يلي مقامَ الوجوب[١] ولا يغاير وحدتَها كلُّ عددٍ ومعدود. وإنه من هذا الوجه يتأتى له الأخذ عن الله بدون واسطة أصلاً، بل يتحقق بما هو أعلى وأفضلُ من ذلك مما يتعذر ذكره. هذا مع تفاوت درجات الواصلين إلى هذا المقام وتفاوتِ حظوظهم من الحق بمُوجب خواصِّ استعداداتهم الغير المجعولة. بل أقول بمقتضَى حكم الشهود المحقَّق: إنه ما من موجود من الموجودات إلا وارتباطه بالحق من حيث هو من وجهَيْن، جهةِ سلسلة الترتيب والوسائط التي أولها العقل الأول، وجهةِ طرفِ وجوبه الذي يلي الحق، وإنه من حيث ذلك الوجه يصدُق على كل موجود أنه واجب، وإن كان وجوبه بغيره.

ومراد المحققين من الوجوب هنا[٢] مخالِف من وجه لمراد غيرهم من هذا الإطلاق. والسرّ فيه عموم حكم وحدة الحق الذاتية المنبسطة على كل متّصف بالوجود والقاضيةِ باستهلاك أحكام كثرة الأشياء والوسائط فيها والمُوضِحةِ أحديةَ التصرف. والمتصرِّف بمعنى[٣] أنّ كل ما سوى الحق مما يوصف بالعِلِّية أنه مُعِدٌّ غيرُ مؤثِّر، فلا أثر لشيء في شيء إلا الله[٤] الواحد القهار. لكن سرّ هذا الوجهِ الخاصُّ الذي لا واسطة فيه بين كل شيء وبين الحق بالنسبة إلى أكثر الموجودات مستهلِكُ الحكم والخاصيّة[٥] في أحكام الكثرة والإمكان لغلبة أحكام الكثرة على حكم الوحدة وأحكام الوجوب المشار إليها من قبل. وثمّة سرّ شريف يتعلّق بهذا المقام للعقل النظري فيه مجالٌ ما. وهو أنه لمّا لم يَجُز[٦] عقلا أن يُتعقَّل في الحق جهتان مختلفتان، لكونه واحدا من جميع الوجوه، وجب أن يكون الارتباط

---

(١) الوجوبي ش.

(٢) ههنا ش.

(٣) ـــ ش.

(٤) لله ص ش.

(٥) الخاصة ش.

(٦) يجوز ش.

المتعقَّل بينه سبحانه وبين الموجودات ثابتا من حيث الحق من[١] وجه واحد. ولمّا كانت الكثرة من لوازم الممكنات وصفاتها الذاتية، وأولُ صورة الكثرة وأقلُّها الاثنينيةَ، وجب أن يكون ارتباطُ كل ممكن بالحق من حيث الممكن من جهتين، الجهةُ الواحدة وجهُ إمكانه والأخرى وجهُ وجوبه، ووجب أن تكون الغلبة من الوجه الذي يلي الأول، للوحدة وأحكامِ الوجوب، كما يجب أن تكون الغلبة للكثرة من الوجه الآخَر.

ثم أقول: وتعيّنت مراتب الموجودات ودرجاتها بحسب الغلبة والمغلوبية المتعقَّلةِ الوقوع بين الطرفين، كما مرّ بيانه. ومن اطّلع على ما ذكرنا، استشرف على أسرار شريفة، من جملتها معرفةُ سببِ موافَقة العقل النظري لنتائجِ الكشف والشهود وسببِ التوقف في ذلك أو المخالفة. فسبب الموافَقة هو غلبةٌ ما حاصِلةٌ من جناب وحدة الحق وإطلاقه وأحكام وجوبه على أحكام الكثرة التي اشتملت عليها ذاتُ الموافِق. وما نبّأ عنه[٢] إدراكُ صاحب العقل النظري مما أدركه المكاشَف في شهوده. فتوقف فيه أو ردّه. فذلك راجع إلى خواصّ تقييداتِ صاحب النظر[٣] الفكري وانحصاره تحت أحكام إدراكاته الجزئية وتناهي قابلياتها[٤]، بخلاف حال المكاشَف. فإنه خلص من حبوس القيود وخواصّ قابلياته الموصوفة بالتناهي. فأدرك الأشياء بمطلق ذاته تارةً وبربّه تارةً وبهما معا وعلى الوجه المنبَّه عليه من قبلُ في أعلى مراتب تجريد الأشياء التجريد الوجودي والإطلاق الأصلي. وصاحب النظر وإن أدرك بعضَ ما أدركه المكاشَفُ الخارجُ من الحبوس المذكورة، فإنما يُدرِك ذلك البعضَ في المراتب

---

(١) ــ ش.

(٢) وما نبّأ عنه: وبناء عنه ش: وما ينافيه ش ١ (وما نبأ عنه ش ١).

(٣) النظري س.

(٤) قابليتها بها حح.

المقيّدة[١] لتلك الحقائق. فيكون إدراكُه لها بحسب تعيُّن تلك الحقائق في مراتب غربتِها[٢] وما عَرَض لها من القيود في تلك المراتب. لم يُدرِكها في مراتب تجريدها الأتمّ الأصلي ووَطَنِها الحقيقي الذي هو الحضرة العلمية الإلهية المشارُ إليها من قبل.

وتقرير ما ذكرنا[٣] وسرّه هو أنّ النفوس الجزئية لمّا كان تعيّنها بعد المزاج وبحسبه على ما هو مذهب المحققين من أهل الذوق والحكمة، صار كأنّ[٤] في المزاج معنى يصح[٥] وصفه بالمرآتية بمعنى كأنّ[٦] النفس انطبعت فيه، فيُعبَّر[٧] عن ذلك الانطباع «بالتعلّق التدبيري». وأيضا فلمّا كان المُوجب لاجتماع الأجزاء المزاجية آثارَ القوى العُلوية[٨] وخواصَّ الاتصالات الكَوكبية والتشكلات والحركات الفلكية وتوجّهات نفوسها وعقولها العلية، وكان قبول الأمزجة لتلك القوى والآثار قبولا متفاوتا بحسب استعداداتها الأصلية، كان المزاج كالمرآة لتلك القوى والآثار أولا، ثم استعد بما قَبِله وانطبع فيه منها أن يكون مرآةً لِقبول نَفْسٍ جزئيةٍ تعيَّنت به وبحسبه. ولا شك بأنّ الأمزجة الإنسانية، وإن كانت واقعةً في عَرَض واحد، فإنها عظيمة التفاوت في القرب والبعد من درجات الاعتدال. ولذلك تفاوَتَت[٩] النفوسُ في النورية والجوهرية والشرف وغيرِ

---

(١) المتقيدة حح: المفيدة ش.
(٢) عريتها ش.
(٣) ما ذكرنا: ذلك ش.
(٤) ــ ش.
(٥) في المزاج معنى يصح: كان المزاج يصح ش ١.
(٦) أن ش ١.
(٧) فعبر س حح.
(٨) العلوي حح.
(٩) ولذلك تفاوَتَت: ولذلك تفاوت ص حح: وكذلك تفاوت س ش (ولذلك تفاوَتَت ش ١).

ذلك من صفات الكمال، ولزم أيضا أن لا تخلو النفوس في تعقّلاتها وتصوّراتها من خواصّ المزاج الذي هو سبب تعيُّنِها، وسيّما[١] لِما يُوجِبه الارتباطُ والتعلّقُ التدبيري، وإن لم تكن النفس حالّةً في المزاج. ولزم أيضا أن تكون لكل نفس من النفوس الإنسانية مناسَبةٌ ما مع العالَم العُلوي ونفوسُها [كذا] بموجَبِ ما انعجن في مزاجها وما حصل لها من تلك القوى والآثار، بحسب حُكمِ الوقت الذي وقع فيه اجتماع الأجزاء المزاجية وبحسب مَبدئية تعيّن النفس وتعلّقها به. ولا بدّ وأن تكون قُوَى بعضِ الأفلاك وآثارُه [كذا] فيه أغلبَ من البواقي. فتكون نسبة تلك النفس ومزاجها إلى ذلك الفلك ونفسِه وعقلِه أقوَى وأتمَّ من نسبته [كذا] إلى سواه. هذا وإن كان مَحلاً لآثار جميعها. وإذا كان كذلك كان إدراكُ نفس الإنسان لِما تُدركه من الحقائق هو بحسب المرتبة المتعيّنة له هناك، إذ من حيث هي وفيها وبحسبها تُدرِك ما تُدرِك[٢]. فالمتعيِّنةُ مرتبةُ نفسه، وسيّما بعد الترقّي والمعراج الروحاني المذكور والانتهاءِ إلى بعض مقامات الكمالات[٣] النسبية الذي هو غايته من عرصات العقول والنفوس، وخصوصا المترقّي إلى المرتبة الكمالية التي فيها تُقتضَى مشاركتُه العقلَ الأولَ في الأخذ عن الله وقبولِ فيضِه الأقدس بلا واسطة، هذا إلى غير ذلك مما يضيق عنه نطاقُ العبارة ولا يتعيّن في تَعقُّلٍ مقيَّد بنظره الفكري بإفصاح ولا إشارةٍ. لا يكون إدراكُه لحقائق[٤] الأشياء ومعرفتُه بالحق كتعقّل ذي النظر الفكري المنصبغة نفسُه[٥] بالخواصّ الطبيعية والقوى الجزئية المزاجية. فإنه إنما يُدرِك ما يُدرِك بحسب الوصف الغالب على نفسه حالَ الإدراك. فأين هو من الذين يستجلُون حقائقَ الأشياء ويتعقّلون المعلوماتِ

(١) ولا سيما ش.
(٢) تُدرِك ما تُدرِك: يدرك ما يدرك س حح.
(٣) الكمال ش.
(٤) بحقائق ش.
(٥) ـــ س ش.

في مراتبها البسيطة العالية! وأين هؤلاء أجمعَ من الكُمَّل الذين يستجلُون الحقائقَ في أعلى مراتب تعيّناتها على نحو تعيّنها في علم الحق أزلا، وكما سبق التنبيه على ذلك وإلى التفاوت المرتبي الذي ذكره الداعي الثابتِ للنفوس الأنسانية في العوالم العُلوية. أخبرَ(١) النبيُّ، صلى الله عليه وسلم(٢)، أنه اجتمع في معراجه بآدم، عليه السلام، في السماء الأولى الذي هو فلك القمر وأنّ مقامه هناك. وأخبر أنّ عيسى، عليه السلام(٣)، في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الفلك الرابع(٤) وهارون في الخامس(٥) وموسى في(٦) السادس، وإبراهيم في السابع. ولا ريب في أنّ النفوس غير متحيّزة. فما ذكره، عليه السلام، إشارة إلى مراتب نفوسهم بمُوجب المناسبة الثابتة(٧) بينها وبين النفوس السماوية والعقولِ العالية وتفاوتِ درجاتهم، عليهم السلام، في الحضرة(٨) الإلهية بحسب قلّة الوسائط وكثرتها، كما(٩) مرّ. والسالكون الواصلون ذوو(١٠) المعارج(١١) الروحانية من الكمّل ومَن يدانيهم في المنزلة قاطبة متّفقون على صحة(١٢) ما ذكره النبي، صلى الله عليه وسلم(١٣)، من شأن مَن ذَكَرَ من الأنبياء،

---

(١) أشار ص.
(٢) صلى... وسلم: عليه السلام ص ش.
(٣) عليه السلام: ـــ ص س.
(٤) الفلك الرابع: الرابعة ش.
(٥) الخامسة ش.
(٦) في الفلك ش ١.
(٧) ـــ ش.
(٨) الحضرة العلمية ش.
(٩) مما ص.
(١٠) ذوي ص س حح.
(١١) المعراج ش.
(١٢) ـــ ش.
(١٣) صلى... وسلم: عليه السلام ص ش.

عليه وعليهم السلام، عن مشاهدة روحانية وكشفٍ محقَّق متكرّر حاصل لكلّ منهم عِدّة مِرار دون تقليد للنبي، عليه السلام، وغيرِه في ذلك ومثلِه. فإنه إنما بَعَثَهم على السلوك وارتكاب المشاقّ طَلَبُ الخروجِ من ربقة التقليد وعَدَمُ القناعة بنتائج الأفكار لَمّا رأوْا عجزَها وعدمَ براءةِ ساحَتِها وأكثرِ براهينها مِن شَين الشكوك والشبهات.

ومما يؤيد ما ذُكِرَ[1] ما أخبره، صلى الله عليه وسلم[2]، في تفاوت درجات أخذه عن الله العلومَ بحسب أحوالِه المتفاوتة وترقياته في مراتب العقول المفارقة بعد تجاوز المقامات الفلكية ونفوسها العلية. فكان يخبر أحيانا أنه يأخذ عن جبرئيل، عليه السلام[3]، وأنّ جبرئيل يأخذ عن ميكائيل[4]، وميكائيل عن إسرافيل[5]، وإسرافيل يأخذ عن الله[6] ويخبر عنه، وأحيانا[7] كان يأخذ عن ميكائيل دون واسطة جبرئيل. وأخبر أنه كان يُلقِي إليه أحيانا إسرافيلُ، فيأخذ عنه دون وساطة[8] جبرئيل وميكائيل عليهم السلام[9]. وأخبر أحيانا عن الله[10] دون وساطة أحد من الملائكة. وليس وراء الله مَرمًى. وقد شارَكه الكُمَّلُ مِن ورثته في كل ذلك. وقد رآهم الداعي، ووقعت المشاركة معهم والاتفاقُ في الشهود، والحُكمُ بصحة ذلك بفضل الله ومنّه مع العلم بتوقفِ أهل النظر الفكري في قبول

---

(١) ذكرنا ش.
(٢) صلى. . . وسلم: عليه السلام ص.
(٣) عليه السلام: ــ ص.
(٤) ميكائيل، عليه السلام حح.
(٥) إسرافيل عليه السلام حح.
(٦) الله عز وجل حح.
(٧) أحيانا ش.
(٨) واسطة ش.
(٩) عليهم السلام: ــ ص.
(١٠) الله تعالى حح.

ذلك والحكمُ بصحته والعلمُ أيضا بمُوجِبِ ذلك التوقفِ والإنكار. هذا مع أنّ المتوقّفين في ذلك لا مستَنَد لهم سوى الاستعداد والاستحسان النظري العادِي. فإنّ هذه الأوصافَ ومِثلَها تَحجُب العقولَ النظرية عن إدراك مثلِ هذا وعن قبوله. ولو[١] أمعنوا التأملَ في البراهين التي تقضي بردّ أمثال هذه الأمور، لعثروا على الخلل الخفي الواقع في بعض مقدمات تلك البراهين، سيّما البراهين المذكورة في شأن الصدور وترتيب العقول والنفوس والأفلاك وانخرام القاعدة في فلك الثوابت وغير ذلك.

هذا مع أنهم عند أكابر المحققين معذورون من وجه، فإنّ للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مقيَّدة بأفكارها. فقد تحكُمُ[٢] باستحالة أشياءَ كثيرةٍ هي عند[٣] أصحاب العقول المُطلَق[٤] سَراحُها من القيود المذكورة مِن قبلُ ممكنةُ الوقوع بل واجبةُ الوقوع، لأنه لا حدَّ للعقول المُطلَقة تقف عنده، بل تَرَقَّى دائما، فتَتلقَّى من الجهات العلية والحضرات الإلهية. وعلى الجملة مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [سورة ٣٥، آية: ٢].

وبعدَ أن قدّمتُ الفصل الكلي المشتملَ على ذوق أهل التحقيق وتمييز مذهبهم من مذاهب غيرهم وبيانِ الألفاظ المُوهِمة الاشتباهَ مع سواهم في الاعتقاد وغير ذلك، فلنذكر الإلماعات المختصة ببعض أجوبة المسائل، كما سبق الوعدُ بذلك، إن شاء الله.

فأقول: وأما ما أفاده بقوله ــ نفع الله به ــ في حق الحق بأنه لو كان له وجودٌ وماهيةٌ، لكان مبدأُ الكل اثنين، وكل اثنين محتاج إلى واحد

---

(١) ولم حح.
(٢) يحكم حح.
(٣) عن ش.
(٤) المطلقة ش.

هو[١] مبدأُ الاثنين والمحتاجُ إلى مبدإٍ لا يكون مبدأً للكل إلى آخره [راجع ص ٩٦، س ٥ ــ ١١]، فيه[٢] نظرٌ، فإنّ لِقائل أن يقول: هذا إنما كان يلزم[٣] إن لو ادّعى القائلُ بالماهية أنّ الإثنينية هنا[٤] حقيقيةٌ لا اعتبارية، فإنه يقول: إنّ الإثنينية عندي هنا اعتبارية. نعم، والواحدية أيضا كذلك، لأنها ليست صفةً مضافة إلى ذاتٍ معلومة، بل هي صفةٌ للأمر[٥] المتعيّن في تعقُّلِ الواصف. ويبقي هل تعيُّنُ الأمر في نفسه هو كتعيّنه في تعقُّلِ[٦] الواصف أم لا، فيه نظر، فإنَّ مِن البيِّن أنّ وَصْفَ الواصف الحقَّ بأنه واحد أو أنه واجب الوجود أو أنه مبدأ للكل ونحو ذلك مسبوقٌ بيقين غير الحق من الأشياء في تعقّل المسمَّى والواصف[٧]. فيتميّز الواصف المبدأ آخِراً عما أدركه وتعقَّله[٨] من الأشياء أوّلاً مما لا يصلح عنده أن يكون مبدأً للكل. فإذا ميّزه عن غيره في تعقّله بفرض إفراده إيّاه عن سواه، حينئذ بصفة[٩] ويضيف إليه من الأسماء والصفات ما[١٠] يرى ويحكُم عقلُه فيه أنه صفةُ كمالٍ يليق به أو يجب أن يكون حاصلا للمبدأ لنفسه لا مِن سواه حتى يصحّ له أن يكونَ مبدأً للكلِ. ويسلُب عنه أيضا أمورًا يرى أنها لا تنبغي له. فإنه متى فرض اتصافَه بها[١١]، لزم منه محال من أجل أنها في مَبْلَغ علمِ الحاكم باعتبار تعيُّنِ الحق في تعقُّله وتعقّلِ تلك الصفات وما

---

(١) وهو حح.
(٢) ففيه ص: وفيه حح.
(٣) ــ ش.
(٤) ها هنا ش.
(٥) الامر ش ١.
(٦) في نفسه... تعقُّلِ: في نفسه هو كتعقل ش ١.
(٧) بالواصف ش.
(٨) يعقله حح.
(٩) يصفه س حح.
(١٠) مما س ش (ما ش ١).
(١١) ــ حح.

يعلَمُ من كمالها ونقصها[١] الثابتة لمن تضاف إليه تكونُ قادحةً في مبدئيّته وكماله. وهذا إنما كان يصح إن لو كان حُكمُ تلك الصفات من حيث إضافتها إلى المبدأ عينَ حُكمِها من حيث إضافتها إلى سواه. فإنّ إضافةَ كل صفة إلى موصوفٍ ما متى قُصِدَ بها[٢] الإضافة الحقيقية يجب أن تكون مسبوقة بمعرفةِ حقيقة الصفة وحقيقة الموصوف وحقيقةِ الحكم من حيث الإضافة. وحينئذ تتأتّى إضافة تلك الصفة إلى ذلك الموصوف، وبقي[٣] ذلك الحكم. هل يختلف باختلاف المضاف إليه والحاكِمين المختلفِي الإدراك وكيفية الإضافة، أو لا يختلف؟ فيه نظر، وتحقيق كل هذا عَسِرٌ[٤] جدّا. فإن قيل: لا يلزم في إضافة صفة إلى موصوفٍ ما معرفةُ حقيقةِ الصفةِ وحقيقةِ الموصوف، بل يكفي في ذلك معرفةُ الصفة من حيث هذه الإضافة الخاصة التي قصدها الواصف. وهكذا الأمر في الموصوف، فإنه يكفي في ذلك معرفتُه من هذا الوجه وهذه الإضافة، لا معرفةُ حقيقته[٥]. فنقول[٦]: فحينئذ من الجائز أن يُثبَت للموصوف من جهة هذه الإضافة أمر أو أمور وينتفي عنه أيضا أمور أخَر، ويكون من مقتضَى ذاته باعتبار آخر قبولُ ضدٍّ هذا الوصف بإضافةٍ غير هذه الإضافة وحكمٍ سوى هذا الحكم من حاكم آخر. فلا جائز لواصف أن يُثبت له أمراً ما على الإطلاق، ولا أنَ يسلُبَ عنه شيئا أيضا كذلك. بل كل[٧] ذلك من وجه مخصوص وباعتبار معيَّن تابعٌ لإدراك الواصف والحاكم. وإذا وضح هذا، عُلِمَ أنّ مَرجِع السلب والإثبات من المُثبِت والسالب راجعٌ إلى ما تعيَّن من الحق في

(١) نقصانها ش.
(٢) به ش.
(٣) وبقي أن ش ٢.
(٤) عسير حح ش.
(٥) حقيقية ش.
(٦) فتقول ش.
(٧) كان ش ١.

تعقُّله، لا إلى الحق نفسه، لعدم مطابَقةِ تعيُّن الحق عند المتعقِّل تعيُّنَه سبحانه في تعقُّله نفسَه من حيث عِلمه به. وهكذا الأمر في الصفات وإضافتها إليه سبحانه[١] أو سلبها عنه، إذ لو جاز ذلك، أعني المطابقة بين التعيُّنَيْن، أعني تعيّنَ الحق في تعقُّل غيرِه له وتعيُّنه سبحانه في تعقُّلِه نفسَه، لزم منه معرفةُ كُنْهِ حقيقةِ ذات الحق، وأنه محال.

وإذا استحال معرفة الحقيقة، فيقال: إطلاق اسم الماهية على الحق هو من حيث اعتبار كونه مجهولا، فإنّ لِتعيُّنِه في نفسه الإطلاقَ عن كل تعيّن يحصل[٢] في تعقُّل أحدٍ، كان من كان. فإنّ جميع تلك التعيّنات تقييداتٌ له في تعقُّلاتنا لأنها بحسب ما تعقَّلنا وتعيَّن لنا منه. لا أنّا نقول[٣]: إنَّ له ماهيةً وراء وجودِه، بل حقيقتُه وراء ما يُعلمَ منه ومن الوجود المضافِ إليه أو المضاف إلى سواه. ويزول[٤] بهذا احتياجُ معنى الإثنينيّة الاعتبارية إلى واحد هو غير. ولا يقال أيضا حينئذ إنَّ الماهية لا موجودة ولا معدومة ولا صفةٌ ولا موصوفة، بل كل ذلك راجع إلى الاعتبارات واختلاف التعيّنات الحاصلة في التعقّلات.

هذا وقد سبقت الإشارة إلى الإطلاق الذاتي وذوقِ المحققين في ذلك قبلَ هذا في الفصل الكلي المذكور. فمتى استُحضِر ما ذُكِرَ هناك وضُمَّ إليه المذكورُ الآن، وضح المقصودُ من ذلك كله في هذه المسألة.

وأما ما أشار إليه ــ أبقاه الله ــ من قول المعتزلة في معرفة الحقيقة وفي خلوّ الماهية عن الوجودَيْن العقلي والعيني [راجع ص ١٠٦، س ١١ ــ ١٣]، فذلك لا اعتبار له عند المحققين، فإنهم متى ذَكَروا الاتفاق، فإنما يَعنون اتفاقَ الحكماء معهم، لأنهم يوافقون الحكماءَ فيما

---

(١) ــ ص.
(٢) تحصل س.
(٣) لا أنّا نقول: لأن نقول ش ١.
(٤) ويزيل ش ١.

يستقل العقلُ النظري بإدراكه في طوره. ثم يتميّزون عنهم بمدارك واطلاعات أخرى خارجةٍ عن طور الفكر وأحكامِه التقييدية، كما سبقت الإشارة إليه. وأما المتكلمون على اختلاف طبقاتهم، فإنّ المحقِّقين لا يوافقونهم إلا في النادر في[١] مسائل يسيرة.

وأما ما ذكره ــ أبقاه الله ــ في الاسم المطلق على كل حقيقة مشترَكة وأنها تختلفِ بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشدّ أو أوْلى [راجع ص ٩٧، س ٨ ــ ٩]، فكل ذلك عند المحقِّق راجع إلى الظهور دون تعددٍ واقعٍ في الحقيقة الظاهرة، أيَّ حقيقةٍ كانت من علمٍ ووجود وغيرهما. فقابلٌ يستعد لظهور الحقيقة من حيث هو أتمُّ منه من حيث ظهوره في قابل آخَر وبه، مع أنّ الحقيقة واحدة في الكل. والمفاضلةُ والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المُظهر المقتضي تعيُّنَ تلك الحقيقةِ من حيث هو تعيُّنا وظهورًا مخالفا لتعيُّنه في أمر آخَر. فلا تعدُّدَ في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئةَ ولا تبعيض.

وأما ما رَسَمَ من أنه ليس[٢] لقائل أن يقول: لو كان الضوءُ والعِلم يقتضيان زوالَ العشيّ[٣] لكان كل ضوء وعلم كذلك [راجع ص ٩٨، س ١٠ ــ ١١]، فصحيح لو لم يقصِد به الحكمَ بالاختلاف في الحقيقة، فإنّ الضوء من كونه[٤] ضوءاً حقيقةٌ واحدة، لكنه قد يكون من مقتضَى حقيقته إزالةُ العشي بشرط تعيُّن خاصٍ به وظهورٍ في أمرٍ ما على وجهٍ ما، لا أنه يؤثر هذا الأثر حيث ظهر.

وأما ما أشار إليه ــ حفظه الله ــ في معرفة النفس من أنّ معرفتها بديهية والاستدلال بما ذُكِرَ في «الإشارات» أنّ المشارَ إليه بقول القائل «أنا»

(١) من ش.
(٢) ــ حح.
(٣) العشي ووجود المعلوم ش.
(٤) من حيث كونه ش ١.

ليس غيرَ النفس [راجع ص ١١٥، س ١١ ــ ص١١٦، س ٥]، ففيه نظر، لأن الصعوبة ليست في معرفةِ أنَّ ثمة[١] أمرا وراء البدن مدبِّرا[٢] له هو المسمَّى نفسا، بل الذي يعسر جدّاً هو معرفةُ ما حقيقةُ ذلك الأمر المدبِّر. ولا شك في أنّ معرفةَ كُنهِهِ ليس ببديهي. وأيضا، فإنّ الإنسان من حيث ظاهره وباطنه وقواه وصفاته متكثّر ونسخةَ وجوده متحصلةٌ من أمور مختلفة تجمعها أحديةُ كثرةٍ[٣]. وهكذا كلُّ جملةٍ، فإنها متحصّلة من أفرادٍ تجمعها[٤] وحدةُ تلك الجملة. فالأفراد كالفروع لتلك الجملة. فالإضافات والإشارات قد تكون من بعض الأفراد إلى البعض، وسيّما من حيث أمّهات الأمور التي تشتمل عليها ذاتُه، كالوجود، أو كماهيّته التي عَرَض لها الوجودُ، أو كمعنى إنسانيته أو حيوانيته أو صورتِه الطبيعية العنصرية. وقد تكون الإشارةُ والإضافة من البعض إلى الجملة من حيث أحديّتها فيما يتحقَّق أنّ هدف الإشارة في «أنا» ومَرجعَ الإضافة في قول القائل «نفسي وبدني وروحي» وغيرُ ذلك هو إلى أمر مُفارِق يسمَّى نفساً. بل إنما يُعرَف مِن هذا أنّ ثمّة[٥] مضافا[٦] إليه ممتازا[٧] عن المضاف فيُعرَفُ المضافُ إليه من كونه مضافا إليه فحسب. وأما أنه يُعرَف من هذا كنهُ المضاف إليه وماهيتُه، فغيرُ مسلَّم هذا وإن كان المحقِّقون متفقين على وجود نفسٍ مفارقة باقيةٍ غيرِ البدن، لكن الكلام في إثباتها بطريق البرهان هل هو متيسّر أم لا؟

ثم نقول: العلم بالوجود والنفسِ والعلمِ ونحو ذلك من الأمور التي

(١) تمييز س.
(٢) مدبر س حح ش.
(٣) كثرته ش.
(٤) ــ حح.
(٥) ثم س حح.
(٦) مضاف س حح ش.
(٧) ممتاز س حح ش.

كثر البحث فيها بأنها شيءٌ ما غيرُ، وبأنها ما هي على التعيين والتحقيق شيءٌ آخَر. والظاهر الجليّ إنما هو معرفة كون كل منها[1] شيئًا ما وأنها ليست أمورا عدميّة. وليست الصعوبةُ في معرفتها بهذا الاعتبار، كما مرّ. وإنما الصعبُ معرفتُها بالاعتبار الثاني، وهو معرفةُ حقائقها المعرفةَ التامةَ المحقَّقة[2] التي لا ريب فيها. فأما بالبرهان أو ما[3] قام مقامه، فقولُ مَن يقول، إنّ العلم بوجودي أو بالوجود أو بنفسي أو بالعلم بديهيٌ، وإنّه لِغاية الوضوح يتعذر تعريفُه أو إقامةُ البرهان عليه، ليس بقولٍ سادٍّ، فإنّ الواضح البديهيّ إنما هي المعرفة الأولَى بالاعتبار الأول ولا كلامَ فيها. فإنّ مَن عنده أدنى عقل لا ينازع في ذلك ولا يرتاب. ولكن الصعب إنما هو المعرفة الثانية بالاعتبار الآخر المذكور آنفا أعني معرفةَ كلِّ ما ذكرنا من حيث حقيقته المتميّزة بذاتها عن غيرها. ولا شك في صعوبتها. ولهذا كثر اضطرابُ الناس فيها، واختلفت آراؤهم، واشتدّت حَيْرتُهم. فلو كانت[4] معرفةُ حقيقة العلم والوجود والنفس ونحو ذلك كما زعم القائلون بديهية، لَما وقعت حيرة ولا حصل نزاع، لأنّ البديهيّ ما لا نزاع فيه. وهذا ليس كذلك، فليس ببديهي.

وأما ما قرره ــ نفع الله به ــ في بقاء الأفلاك وشأن الفلك المحدِّد الذي به تعيُّن الزمانِ [راجع ص ١٢٢، س ١٠ــ ص ١٢٣، س ٦]، فصحيح، لكن في حق الفلك الأعظم. والكلام في الأفلاك السبعة هل هي قابلة للكون والفساد كما أخبرت عن ذلك طائفةٌ من الحكماء والأنبياء والكمّل قاطبة أم لا؟ وأما ما رَسَمَه في شأن بقية الأفلاك أنها خالية عن طبائع العنصريات، لأنها لو كانت على طبائعها، لكانت أمكنتُها وحركاتُها

---

(١) منهما ش.
(٢) التامةَ المحقَّقة: المحققة الثابتة ش: المحققة التامة ش ١.
(٣) بما ش.
(٤) كان ص س حح ش (كانت ش ١).

قسرية، والقسري لا يدوم، وبانقطاعها يلزم المُحال المذكور [راجع ص ١٢٣، س ١٤ ــ ص ١٢٤، س ٢]، فيه[١] نظر، فإنّ المُحال المذكور إنما يلزم في شأن الفلك الأول. ولا خلاف بين المحققين من أهل الأذواق والمحققين من[٢] المتشرِعين أنه دائم البقاء. وكذلك الفلك المُكَوْكَب، فإنهما عندهم ليسا من الطبيعة العنصرية في شيء، بخلاف الأفلاك السبعة. ويلتزمون أنّ حركاتها قسرية وأنها لا تدوم. فوجب الدفع بالبرهان. وأيضا فقد يقال إنه لِمَ يستحيل[٣] دوام الحركة القسرية إذا كان القاسر دائمَ الوجود، وفي المقسور قابليةُ الأثر منه؟ فإنه لا موجبَ للتناهي على هذا التقدير، لأن المشهود من تناهي الحركة القسرية إنمّا موجبُه[٤] تناهي قوةِ القاسر. فمتى فُرِضَ عدمُ تناهي قوته مع قابلية المقسور، لم يتعذر الدوام. وكيف لا ومن المعلوم أنّ في الفلك الأعظم قوةً قاسرة ساريةَ الحكمِ في بقية الأفلاك هي طبيعة[٥] له[٦]. والأفلاك عندهم أبدية. فأثَرُ هذا القسر من القاسر أبدي. وقبول المقسور له قبول أبدي والسلام.

وأما قوله: الزمان لا يحيط إلا بما تحيط به الأفلاك [راجع ص ١١٦، س ١٤ ــ ص ١١٧، س ١] فثبوت هذا موقوف على بيانِ أنَ الزمان عبارة عن الحركة الفلكية أو هو[٧] متعيّن بها. وغير خافٍ على العلم الشريف ما ذكروا في ذلك من المباحث المختلفة. وقد اختار جماعةٌ من محصِّلي علوم الحكمة، منهم أفلاطون، في أنّ الزمان عبارة عن حقيقةٍ معقولةٍ سابقةِ المرتبة على الأفلاك، فلا بُدَّ من إقامة البرهان على توقُّفِ

---

(١) ففيه ص.

(٢) والمحققين من: ومن المحققين ص.

(٣) يستحل ش.

(٤) يوجبه ش.

(٥) طبيعية س ١ ش (طبيعة ش ١).

(٦) لها حج.

(٧) ــ حج.

تعيّن الزمان ووجوده على الحركة الفلكية. ولهذا البحث أيضا مدخل فيما أشار إليه في أمر الأفلاك وبقائها الدائم.

وأما قوله ــ أبقاه الله ــ بناءً على ما تقدم من البحث: فلو كانت[١] للنفس نشآت أُخَر بين[٢] هذه الأفلاك، لكان ذلك[٣] تناسُخاً [راجع ص ١٠٧، س ١ ــ ٢]، فيه[٤] نظر، فإنّ التناسخ الذي أبطِلَ إنما هو في هذا العالم وبشرط حصول مثلِ هذه النشأة العنصرية. فأما كون النفس مدبِّرةً لصورة أو صورٍ أخرى في عالَم آخَر خارجٍ عن عالم الكون والفساد، فلا برهان عليه. ومن ادّعى استحالته، لزمه إقامةُ برهان آخَر على ذلك.

وقوله أيضا ــ حفظه الله ــ: إن لم تكن تلك الصور التي تُدبِّرها النفسُ بعد المفارقة بين الأفلاك، لم يكن لها استكمال [راجع ص ١١٧، س ٢ ــ ٣]، لا برهان عليه، سيّما والأكثرون من المتشرعين والعقلاء على أنه لا استكمال بعد الموت من حيث الأعمال والصفات والعلوم الكلية، سِوَى تفصيلِ ما تقدم تحصيلُه في هذه النشأة. ونحن لا ندعي أنّ تدبير النفس لتلك الصور هو لطلب الاستكمال بقصدٍ معيّن. بل ذلك يحصل[٥] بالذات دون تعمّل.

وأما ما أشار إليه ــ أبقاه الله ــ في تعذر تدبير النفس الصورَ المتعددةَ في الوقت الواحد لتوقُّف[٦] ذلك على الشعور [راجع ص ١١٧، س ٤ وما يليها]، فالخصم يدّعي أنّ الشعور حاصل لها، ولا يلتزم أيضا

---

(١) كان ص س حح.
(٢) من س ش (بين ش ١).
(٣) ــ ش.
(٤) ففيه ص.
(٥) يتحصل س ١: تحصيل ش ١.
(٦) ليتوقف حح.

أنّ تدبيرها محصور في الصور والأبدان العنصرية حتى يجب أن تكون على هذا الوجه.

وأما ما ذكره ـ حفظه الله ـ في مَعرض قولنا: «إنّ النفس قد تَرَقَّى إلى أن تصير كلّيةً» من أنّ ذلك مُحال [راجع ص ١١٨، س ٦ ـ ٧]، فمُوجبُه مفهوم أنّ المراد منه الاتحادُ المقتضِي تصييرَ[١] الذاتين ذاتا واحدَة. ونحن لم نُرِدْ به ذلك ولا أنها من كونها جزئية تتّحدُ بالنفس الكلية. فيُستنكَر على المحقِّق ما ذكره من أنه مفروغٌ عنه أجزاءُ العالم. وإنما نعني بذلك أنها تَرَقَّى من جزئيّتها وتنسلخ من أوصافها التقييديةِ العارضةِ التي لأجلها سُمّيت جزئية، فتعُودُ إلى كلّيّتها الأصلية. فيصدُق عليها من الأوصاف ثانيا ما كان يصدُق عليها أوّلاً بالاتصال الحاصل وزوالِ العارض[٢]. وحينئذ لا تكون أجزاءُ العالم مفروغةً عنها.

وأما قوله ـ نفع الله به ـ في ارتقاء النفوس الكاملة وحصولِ مشاهدة المبدأ الأول، فأمر يحصل لها في ذواتها الجزئية [راجع ص ١١٨، س ١٠ ـ ص ١١٩، س ١]، فيه[٣] نظر، لأن ذواتِها الجزئيةَ من حيث جزئيتها مُحال أن تُشاهِد المبدأ الأول. وهذا متّفَق عليه عند أهل الشهود من أرباب هذا الشأن أنهم لا يشاهدون كليّا ما حتى يصيرون [كذا] كذلك. ثم يزدادون ترقّيا باتصالهم بالكليات على الوجه المذكور في أمر المعراج، طبقةً بعد طبقة مستفيدين من كل اتصال استعدادا وجوديا ونورا وبصيرة، هكذا حتى ينتهوا إلى العقل الأول. فيستفيدون من الاتصال به ما يستعدون بذلك لمشاهدة المبدأ، كما هو شأن العقل الأول[٤] على ما مرّ.

وأما قوله ـ حفظه الله: إنّ الانسلاخ واجب، لكن لا بإرادة النفس،

---

(١) تصيير ص.

(٢) العوارض حج.

(٣) ففيه ص.

(٤) ـ س.

كما لم يكن الارتباط بإرادتها، بل إذا فسد المزاج، انسلخت عنه [راجع ص ١٢٠، س ١٠ ــ ١٣]، فيه[١] نظر، فإنه لا يلزم منه[٢] أنه إذا كان الارتباط أولا لا بإرادة أن يكونَ كلُّ انسلاخ بغير إرادة. فإنا قد رأينا غيرَ واحد[٣] من أهل الله قادرا على الانسلاخ متى شاء. وكذلك رأينا غيرَ واحد منهم قصد الموت وأخبر باختياره[٤] له ومات من حينه دون مرض ولا فساد مزاج. بل أخبرني شيخي الإمام الأكمل ــ رضي الله عنه ــ مشيرا إلى حاله بأنَّ[٥] ثَمّة[٦] مَن يكون مدبِّرا لأجزاء بدنه قبل اجتماعها بعلم وشعور، وذلك لِكلّيّةِ نفسه، إذ مَن تكون نفسُه جزئيةً، يستحيل عليه ذلك، لأن النفوس الجزئية لا تتعيّن إلا بعد المزاج وبحسبه، فلا وجود لها قبل ذلك حتى يتأتّى لها تدبير الأجزاء البدنية بعلم وشعور. فدلّت هذه الأمور الواقعة أنّ[٧] الحُكمَ باستحالة ذلك لا تتِمُّ إقامةُ البرهان عليه، إذ لو كان كذلك، لَما وقع في الوجود ما[٨] حَكَمَ البرهانُ الصحيح باستحالة وقوعه. فظهر من هذا أنّ المُوجِبَ لمثل[٩] هذا الحُكمِ الاستبعادُ العادي ونحوه.

وأما ما ذكره ــ حفظه الله ــ في أمر اللذة والابتهاج ونسبتِهما إلى الحق بمعنى المُلاءَمة [راجع ص ١٢٥، س ٣ ــ ١٠]، ففيه

(١) ففيه ص.
(٢) من ص س حح.
(٣) مرة ش.
(٤) باختباره ش.
(٥) أن س حح.
(٦) ثم س.
(٧) على ش ٢.
(٨) ما هو ش.
(٩) بمثل ش.

نظر أيضا، لأن الملاءَمة إنما تكون بين شيئين[١] يلائم كل منهما الأَخَرَ من حيثها. والحق واحد من جميع الوجوه. فإدراكه سبحانه[٢] لِذاته عينُ ذاته. فيلائمُ ما ذا وليس إلا هو؟ فكيف يقال: إنه لا يكون لِذاته ملايم أشدُّ ملاءَمةً من نفس حقيقتها هذا[٣] مع الاعتراف بأنّ[٤] لا تعدُّدَ هناك[٥] أصلا؟

وأما ما ذكره في الفيض [راجع ص ١٢٥، س ١٣ ــ ص ١٢٦، س ١]، فلقائل أن يقول فيه: إذا كان الفيض الصادر من الحق أمرا موجودا فلا يخلو إما أن يكون ممكنا أو واجبا. فإن كان ممكنا، فوجوده موقوف على فيضٍ آخَرَ ويتسلسل[٦]. وإن كان الواجبُ[٧] لزم منه مُحال، لأن ذلك يقتضِي[٨] بأن يكون واجبُ الوجود عارضا للمكنات. وليس أمر آخَرُ غيرُ الواجب والممكن، كما مرّ بيانه. والعدم المحض لا ينقلب وجودا، فإنه يلزم منه قلبُ الحقائق وإنه مُحال. وأيضا فالعدم لا يكون محلا للتأثير فيه وقبول الإيجاد من المُوجِد. فكيف الأمر؟

ثم أقول: وكان من شرط الأدب الاقتصارُ على فوائد مولانا ــ نفع الله به ــ لكن ربما أوهِمَ أنّ الموجبَ لذلك إهمالٌ ما. فذكر الداعي هذه الإلماعات حبّا في استدامة المفاوضة المولوية والاستزادة[٩] من

(١) الشيئين الذين ش ٢.
(٢) ــ ص.
(٣) ــ ص: هنا س.
(٤) بانه حح.
(٥) بعنيان س.
(٦) ويتسل حح.
(٧) واجبا ش ٢.
(٨) يقضي ص: يفضي س.
(٩) والاسترادة ش.

فوائده. وما سَكَتَ عنه ولم يذكر[١] عليه شيئًا[٢] فسببه أحدُ أمرين، إما لأنّ البحث فيه يحتاج إلى فضل بسط يُفضي إلى التطويل والإبرام، وإما الاستشرافُ الداعِيَ على كمال التحرير المولوي وتقريره ووجوب الوقوف[٣] عند ذلك لحصول الرأي الذي لا يُبقِي احتياجا إلى مزيد بيان. والله سبحانه[٤] يُزيل بنور[٥] إرشاده ظُلَمَ الشكوك الدوامس ويُبقِيه ركناً يُلجأ إليه ويُعوَّل في كشف كل مُعضِلة عليه. والسلام معاد[٦] عليه ورحمة الله[٧] . وحسبنا الله ونعم الوكيل[٨] .

---

(١) نذكر ش ١.
(٢) سببا حح.
(٣) هنا تم س.
(٤) سبحانه وتعالى حح.
(٥) بنوره ش ١.
(٦) ـــ ش.
(٧) الله تعالى حح.
(٨) الوكيل وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبة العجمعين. اتفق الفراغ من تنميقه بعون الله وحسن توفيقه يوم الجمعة السادس عشر شهر جمادى الآخر [كذا]. لسنة إحدى وعشرين وثمان مائة وأنا الفقير أحمد بن مصطفى بن خليل. عفى عنهم الرب الجليل. آمين حح: الوكيل والكفيل نعم المولى ونعم النصير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. تم الكتاب ش.